

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**UNIDAD DE POSTGRADO**

**Estacionismo en el antropodeísmo de la teología de la  
liberación de Gustavo Gutiérrez**

**TESIS**

para optar el grado académico de Magíster en Filosofía con Mención en  
Historia de la Filosofía

**AUTOR**

Martín Ezequiel Arroyo Benites

**Lima-Perú**

**2009**

**A Manuela Claudet por su apoyo incondicional.**

**A la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta por  
su enseñanza y asesoramiento.**

**Al Dr. Octavio Obando por sus consejos siempre lúcidos.**

## INDICE

### INTRODUCCION

#### **CAPITULO I:** Cotextualización espacio-temporal

1.1. Contexto mundial	4
1.2. Contexto continental	7
1.3. Contexto nacional	11

#### **CAPITULO II:** Antecedentes históricos de la teología de la liberación

2.1. Conquista y colonia eclesiástica	13
2.2. La Iglesia en América Latina siglos XIX y XX	15
2.3. Acontecimientos genéticos de la teología de la liberación	17
2.4. Premisas teóricas influyentes	19
A. Externas	20
B. Internas	23

#### **CAPITULO III:** Biografía y obra de Gustavo Gutiérrez

3.1. Biografía	24
3.2. Obra bibliográfica	26

#### **CAPITULO IV:** Estacionismo en el antropodeísmo de la Teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez

4.1. Delimitación terminológica	28
4.2. Estacionismo antropodeísta de la teología de la liberación	33
4.2.1. Formulación del antropodeísmo teológico	33
A. El cristiano unanimitizado	34
a) Concepción teológica tradicional	35
b) Práctica doctrinal de la comunidad eclesial	36
B. El cristiano institucionalizado	38
C. El cristiano elitista	41
D. El cristiano caritativo	43
a) Perspectiva filosófica de la nueva teología.	44
b) La profecía de salvación.	46
c) Concepción teológica de la historia humana.	48
d) Libertad personal en la masa social.	50
4.2.2. Concepción antropodeísta de la teología de la liberación.	52
A. La racionalidad en la reflexión teológica	52
B. Antropodeísmo teológico	56
C. Reflexión teológica de la praxis histórica	59
a) Función crítica.	60
b) Función liberadora.	62
D. Perspectiva de la liberación	65
a) Liberación económica del dominio externo e interno.	65
b) Dimensiones de la liberación del hombre.	69
E. Problemática Iglesia-mundo	71
a) Aspecto político.	72

b) Aspecto social.	75
c) Conciencia crítica hacia una nueva iglesia.	76
F. Lectura militante de la Biblia	78
a) Niveles de interpretación	79
b) Dios en la historia humana	81
c) Liberación de los pobres.	82
G. Conciencia política del oprimido	84
a) Cuestionamiento al orden establecido	84
b) La utopía revolucionaria	87
H. Perspectiva de la teología de la liberación	90
a) Formación del hombre Nuevo.	90
b) La sociedad nueva.	93
c) Praxis escatológica.	97
4.2.3. Discernimiento teórico en el antropodeísmo teológico	100
A. Contexto social y político.	101
B. Espiritualidad teológica de la contemplación.	103
C. Polémica y deslinde teórico	108
a) Cuestión de la racionalidad científica	108
b) Cuestión política	110
c) Cuestión de la lucha de clases	111
C. Giro teórico conceptual	112
4.2.4. Antropodeísmo teológico-social	114
A. Contexto histórico y social de la globalización	114
B. Nuevos retos para la reflexión teológica	116
C. Perspectiva de la teología social de liberación	118
D. Lineamiento político	122
<b>CAPITULO V: El método en la teología de la liberación de Gutiérrez</b>	126
5.1. Elementos constitutivos	126
5.2. Procedimiento metodológico	129
<b>CAPITULO VI: Influencias del pensamiento de Gustavo Gutiérrez</b>	135
6.1. Teólogos continuadores	135
6.2. Teología popular	138
6.3. Magisterio de la Iglesia católica	139
<b>CONCLUSIONES</b>	142
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	144

## INTRODUCCION

El pensamiento peruano y latinoamericano es una vasta fuente de investigación que ha ido desarrollándose en el tiempo, es por ello nuestro interés, desde la historia de las ideas, investigar el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, pensador peruano, que desde una perspectiva teológico-filosófica expone su concepción sobre la realidad latinoamericana dentro del orbe mundial. La importancia de este estudio radica, en la propuesta de su teoría en la que pone en el centro de la polémica, una realidad que es común al continente latinoamericano y al tercer mundo, la pobreza, en la cual destaca al hombre oprimido que la sufre y padece históricamente.

El pensamiento humanista de Gutiérrez, considerado padre de la teología de la liberación, forma parte de nuestra historia contemporánea. En tal sentido, nuestra investigación abarca el proceso de desarrollo histórico de su pensamiento desde un enfoque filosófico, de allí que caractericemos el mismo como *estacionismo*. El cual definimos como la característica historiográfica de rasgo filosófico en el pensamiento de un autor determinado, cuya teoría concilia la racionalidad científica y el misticismo, conservando su independencia y jerarquía en una estructura teórica global que deriva en una cuadratura estática. Este es el centro de nuestra tesis que demostramos en la presente investigación.

El primer capítulo, la contextualización espacio-temporal, es fundamental para entender el contexto histórico en el cual nace la teología de la liberación de Gutiérrez, la que dividimos en tres niveles: mundial, continental y nacional, todos ellos con el grado de influencia que impulsa a la formulación de su teoría. En el segundo capítulo, los antecedentes históricos de la teología de la liberación, en el cual explicamos en una descripción histórica cuáles son los aspectos determinantes que van a permitir el nacimiento de la teoría del teólogo. En el tercer capítulo, exponemos los rasgos biográficos de nuestro autor, dando a conocer al ser humano y al intelectual, así como su obra escrita que ha sido publicada.

En el cuarto capítulo, demostramos el meollo racional de nuestra tesis, la cual explica la delimitación terminológica de los términos que proponemos, estacionismo y antropodeísmo. Así mismo, lo que consideramos la primera etapa de su pensamiento, la formulación del antropodeísmo teológico, en la cual Gutiérrez hace un diagnóstico del tipo de hombre cristiano formado en América latina a través de las pastorales de la iglesia católica; la concepción antropodeísta de la teología de la liberación, en la cual

expone su propuesta política y social para nuestro continente y a su vez evidenciamos el trasfondo filosófico en la cual gira la misma; el discernimiento teórico en el antropodeísmo teológico, en la que polemiza y deslinda teóricamente contra sus opositores en cuanto a la raíz racional de su teología de la liberación; y por último, el antropodeísmo teológico-social, en donde se orienta por una postura académica y social hacia una reflexión teológica social de espiritualidad, retirándose así de forma voluntaria de la política activa.

El quinto capítulo, exponemos el método en la teología de la liberación de Gutiérrez, en el cual indicamos cuál ha sido el procedimiento metódico en la formulación de su teoría. En el sexto capítulo, se explica la influencia del pensamiento de Gutiérrez, demostrando el gran arraigo que tuvo y tiene en la iglesia latinoamericana y para Europa.

## **I. CONTEXTUALIZACIÓN ESPACIO-TEMPORAL**

### **1.1. Contexto mundial.**

Los hechos históricos a nivel mundial en el siglo XX, que marcan decidida influencia en la formación de la corriente de pensamiento denominada teología de la liberación en el seno de la Iglesia católica latinoamericana, son fundamentalmente tres: la revolución rusa de 1917, la segunda guerra mundial (1939-1945) y el establecimiento de la bipolaridad como consecuencia de la post-guerra. Todo ello dentro del marco de la formación económico-social capitalista.

Se considera a la revolución rusa (1917), porque constituyó la posibilidad histórica del socialismo en un solo país y de la convivencia de éste sistema social con el sistema capitalista, es decir, de dos sistemas socioeconómicos antagónicos; el capitalismo en pleno desarrollo y afianzamiento y el nacimiento del socialismo sobre las bases de un sistema productivo precapitalista como la Rusia zarista. El nacimiento de este nuevo paradigma político-económico como alternativa al sistema capitalista, conllevó a la formación en bloque de las democracias liberales (Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia) para combatirlo. Pero el advenimiento del fascismo en Italia y el nazismo en Alemania –países centrales de Europa– atenuó, transitoriamente, la rivalidad entre el capitalismo occidental y el nuevo Estado soviético (URSS), para combatir al régimen fascista de verticalismo autoritario con pretensión imperialista. Ello trajo como consecuencia la Segunda Guerra Mundial.

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945), constituyó un hecho histórico importante por la consecuencia económica y política que ello trajo, pues significó el triunfo de una nueva organización político-económica, el Estado soviético, ante la amenaza del nazismo, que fue vencido y arruinado, y la consolidación de las democracias liberales del capitalismo occidental. De esta manera el nuevo paradigma enarbolado por la URSS, se expandió en la parte oriental de Europa, bajo la influencia de ésta, lo que condujo a ser visto como ejemplo de liberación y desarrollo e imitado, en la lucha política, por los movimientos liberadores del Tercer Mundo, en un afán de

lograr el tan ansiado desarrollo y bienestar. Esto tuvo particular relieve y éxito en China, que también, siendo una realidad económico-social atrasada como la Rusia zarista, hizo su revolución empleando una estrategia de lucha política diferente a la realizada por Lenin y los bolcheviques, es decir, no una revolución en la ciudad por la masa poblacional en la toma del poder político, sino la revolución del campo (por los campesinos) a la ciudad para la toma del poder político, esto logró instituir el Estado comunista en China lo que demostró otra vía diferente de llegar al socialismo.

Los efectos que la post guerra dejó, se manifestó en una amarga experiencia de destrucción material y espiritual (vacío existencial) por las secuelas dejadas, millones de seres humanos muertos, desaparecidos y traumas psíquicos irreparables. Sobre esta situación social, se construyó el nuevo orden mundial, cuya geopolítica de influencia político-militar y económica por las potencias vencedoras, principalmente EEUU y la URSS, se configura la denominada *bipolaridad*. Este tercer acontecimiento decisivo, se constituye en lo que se ha tendido en llamar “guerra fría” de los dos bloques antagónicos; paradigmas que por su organización socioeconómica, política y militar se disputaban el dominio del mundo.

Un factor interviniente en estos acontecimientos históricos, lleva implícita su influencia como consecuencia de lo anterior. La ciencia y la técnica revolucionan al mundo occidental, empleándola para fabricar armas sofisticadas de largo alcance, con el empleo de la energía nuclear. Esto a su vez genera una rivalidad y competencia tecnológica entre los dos bloques económico-políticos (EEUU-URSS) que se extiende a los demás campos de la ciencia, astronomía, física, biología y química. Esto abarca a su vez al factor productivo, revolucionando con ello la cultura en occidente, en lo que se tiende en llamar la *tercera revolución industrial*.

Las luchas políticas e ideológicas de liberación que surgen en la post guerra abarcan a las colonias que las potencias vencidas y de las victoriosas de Europa, debilitadas económicamente, genera todo un despertar liberador y conciente de su derecho a la libre *autodeterminación* de los pueblos. En esta situación entra a tallar las



dos superpotencias por ganar espacio y forjar en sus áreas de influencia ya sea en el área de influencia de una u otra potencia rival. De esta manera se dan a conocer ideologías antagónicas como: la *democracia liberal* (EEUU y países del occidente europeo) y el *comunismo soviético* (URSS y el bloque oriental europeo).

Se establece así la rivalidad de las dos superpotencias que se da en medio de la convulsión social de los pueblos atrasados que estuvieron por largo tiempo sujetos a sus respectivas metrópolis en occidente y en oriente, el caso del Japón constituye un caso particular de desarrollo progresivo. Surgen en éste contexto, problemas sociales y culturales que sólo habían estado ocultos y que ahora toman particular importancia. Estos se agravan con nuevos problemas surgidos ante el desarrollo científico y técnico de occidente ya que los países tercermundistas acrecientan su grado de dependencia tecnológica hacia aquellos.

A ello se suman las corrientes filosóficas que intentan la interpretación del mundo en esta etapa de crisis y convulsión social, que siguió a las décadas del 50 y el 60 en adelante. Estas son el existencialismo, el pragmatismo, la filosofía cristiana, el marxismo soviético y el marxismo chino, fundamentalmente. Las perspectivas conceptuales de estas tendencias influyen en la concepción del mundo que explicaba el contexto social del momento, entrando en una polémica abierta en todos los ámbitos de la vida social, académica, religiosa y demás, los dos bloques (EEUU y URSS), en la que está inmerso el idealismo irracional, el idealismo teológico y el materialismo histórico-dialéctico dogmático. Naturalmente estas tendencias tenían que llegar a Latinoamérica, en la cual tiende a imitarse acogiéndolas como parte de su acervo cultural de dependencia occidental.

La década del 60, es una década de transformaciones revolucionarias de mayor intensidad en la ciencia y la técnica. Ello obliga a abarcar también al campo de las ciencias sociales y humanísticas. Las mismas, se manifestaron en una marcada difusión de las redefiniciones conceptuales (epistemológicas) que esté acorde con los cambios operados en la *infraestructura* del sistema capitalista mundial, fundamentalmente, y los

retos que implicaba el sistema socioeconómico comunista soviético. Sin embargo, también dejaban entrever su clara tendencia ideológica, reflejo de lo que acontecía en el contexto global de la bipolaridad.

La clara tendencia del capitalismo a expandir su poder económico por el mundo lo lleva a redefinir los ideales del capitalismo tradicional, y por tanto, centrar sus fuerzas en la propaganda de la democracia liberal: libertad, propiedad privada, derechos humanos y bienestar individual. Es así como los grandes monopolios ejercen su influencia decisiva en el mercado mundial y en la economía global como expresión de crecimiento económico en las sociedades así llamadas libres en relación al bloque soviético cada vez más cerrado en su sistema político y económico.

## **1.2. Contexto continental**

Este contexto socio-histórico está referido a Latinoamérica, sub-continente americano otrora colonias de España y Portugal. El proceso histórico después de su esplendor precolombino, se ha constituido en dependencia cultural de la cultura occidental a la sazón dominante. Ese esplendor precolombino es objeto de admiración de occidente por el progreso que alcanzó en su periodo de desarrollo autónomo con respecto a otras culturas de su tiempo. Sin embargo, los creadores de esta cultura milenaria fueron, en su momento histórico, considerados inferiores como raza por sus conquistadores y sus descendientes siguen siendo hoy, objeto de exclusión social. Los occidentales elogian lo que esta cultura produjo pero expropiaron sus productos, sus tierras y con ello a su población decidiendo por ellos según sus intereses.

Este grado de vejación para con la raza indígena de América latina trajo no sólo la exclusión sino la muerte selectiva de su gente en trabajos forzados para beneficio del colonizador español primero, del británico después para terminar en la dependencia norteamericana. El cruce de razas que se llevó acabo durante la colonia trajo como consecuencia la raza mestiza y los llamados criollos, que fueron poblando las ciudades y como capitalinos heredaron los usos y costumbres virreinales. Estos descendientes en la República, adoptaron la cultura occidental y por tanto, todos sus resabios. Así

tenemos que ahora los descendientes de indios, españoles, italianos, etc., nacidos en estas tierras, todos ellos latinoamericanos, adoptan las mismas posturas excluyentes contra los descendientes de aquella cultura milenaria que aún subsiste en las zonas más inaccesibles del continente, pero a pesar de ello, no pueden escapar del arrollador avance del capitalismo envolvente.

En el siglo XX, los primeros 50 años, todavía conservan los rezagos de una tradición feudal aristocratizante. Su economía se mueve en función al mercantilismo y al manejo precapitalista de producción. Sus elites gobernantes e intelectuales aún conservan su conservadurismo oligárquico. Esta idiosincrasia va a determinar los destinos de la administración de los países latinoamericanos por los causes de la dependencia del mercado y de la cultura de occidente, con la consiguiente consecuencia de la acumulación de una cuantiosa deuda externa; prefieren importar tecnología y que sean los técnicos y especialistas de occidente los que realicen la construcción de las obras infraestructurales, sin engendrarlas en el mismo continente, pues, eso aseguraba su *statu quo*, heredado desde la colonia.

Este celo de las elites gobernantes por las transformaciones revolucionarias de la ciencia y la técnica en la producción y en la cultura, las lleva a ser más cerradas en sus “feudos urbanos y rurales”. Dueños del poder político y de la dirección de la producción, marcan los destinos de América latina. En este siglo (s. XX), se repite lo que ocurrió en el siglo XVIII-XIX, con las ideas libertarias de la revolución francesa en nuestros precursores de la independencia; las ideas revolucionarias de liberación con un claro trasfondo marxista en rivalidad con las ideas liberales capitalistas, surgen efervescentes contra el sistema precapitalista-oligárquico imperante, haciéndose eco del contexto mundial.

La economía latinoamericana en la etapa republicana fue puesta en manos de los británicos y posteriormente en la de los norteamericanos, con la aquiescencia de sus elites gobernantes. Así la política de empréstitos determinó la hipoteca del destino del

pueblo latinoamericano al capital privado multinacional.<sup>1</sup> De esta manera se gesta una nueva forma de colonialismo. Sin necesidad de conquistar tierras, países y continentes con ejércitos e imponiendo autoridades extranjeras, basta con dominar la economía de países pobres y dirigirlos desde instituciones multinacionales (FMI, BM, OMC), por supuesto con la complacencia del régimen de turno. En estas condiciones América Latina se convierte en despensa de materias primas para la industria de occidente y a bajos precios, condicionada por este.

Este nuevo orden que se configura, conduce en el siglo XX, a que se levanten voces de protesta ante el abuso del capital extranjero que con la ayuda represiva de las elites con su régimen de turno, dominan e imponen al nuevo elemento colonizador, lo que constituye un principio establecido: “dominantes hacia dentro, dominadas desde fuera”<sup>2</sup>.

Sin embargo, esto no amilanó a los revolucionarios de la revolución mexicana (1910), tampoco a la revolución dirigida por Fidel Castro en Cuba, así como todo acto de protesta en el sub-continente americano. Las condiciones sociales e históricas de la década del 50, conllevó que en 1959 triunfe la revolución cubana y se establezca el sistema socialista de modelo soviético con apoyo de la URSS, lo que constituyó la posibilidad de liberación del colonialismo capitalista y del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos.

Este hecho alarmó a los EEUU que en adelante intervendrían más decididamente sobre los pueblos latinoamericanos para asegurar de esta manera su predominio político, económico y cultural. Esto condujo a una mayor represión en el sub-continente americano contra todo acto de protesta y grupos guerrilleros alzados en armas. La situación de América Latina se sujeta desde entonces a los designios del capital

---

<sup>1</sup> “Los capitales procedentes del extranjero contribuyen a instalar industrias con fuerte intensidad, que producen bienes de consumo duraderos destinados a una población limitada, en cuyas manos se concentran los capitales y que pretende, sobre todo, imitar los modos de consumo de los países más ricos. Estas nuevas industrias crean pocos empleos y contribuyen a incrementar la desigualdad social.” (Touraine, Alain. *América Latina Política y sociedad*. Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1989, p. 35).

<sup>2</sup> Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975.

multinacional bajo la anuencia de los gobiernos de un sistema político sujeto a las democracias liberales de occidente. En este sentido, se prolonga la exclusión social del pobre, en tanto su pobreza se agrava<sup>3</sup> así como la riqueza se concentra en las elites privilegiadas<sup>4</sup>, constituyéndose de esta manera el conflicto social que se hace crónico.

Es en este contexto donde surge con fuerza la teología de la liberación<sup>5</sup>, que ante el avance arrollador del capitalismo con la ciencia y la tecnología al servicio de sus intereses utilitaristas va arrasando tradiciones, culturas y engullendo pueblos asimilándolos a su dominio del libre comercio y el consumo hedonista, con las consecuencias de desvalorización humana de la población del tercer mundo en el consabido eufemismo que la libre competencia de democracia liberal trae desarrollo y progreso para todos sin distinción.<sup>6</sup>

Si bien se admite el lado negativo del desarrollo histórico de América Latina, también cabe admitir su lado positivo. Este se engarza a las inversiones tanto extranjeras como nacionales del capital privado y estatal, lo que ha dado como consecuencia el progreso urbano, mejoramiento –aunque insuficiente– de la salud y la educación, acceso al empleo en las industrias modernas que empiezan a surgir subsistiendo aun la industria artesanal. Sin embargo, este crecimiento es

---

<sup>3</sup> “...en 1970, de una población de 264 millones, 115 eran *pobres*, es decir, no podían adquirir en el mercado la ‘cesta’ de víveres y de servicios considerados esenciales, y de ellos, 50 millones no podrían asegurar sus necesidades alimenticias mínimas y entraban en la categoría de *indigentes*. Pobreza e indigencia se hallan repartidas de forma muy desigual según los países.” (Touraine, Alain. *Ibíd.*, p. 37).

<sup>4</sup> “Los ricos no invierten sus capitales de manera productiva. La construcción de viviendas privadas representa un 23.3 por 100 de la inversión total y el sector de la construcción en su conjunto alcanza el 62 por 100 (...) mientras el dinero huye al extranjero o se derrocha en gastos suntuarios cuya espectacular riqueza es un insulto para la miseria completamente cercana.” (*Ibíd.*, pp. 38-39).

<sup>5</sup> “Pero, dado que el ‘milagro económico’ proclamado por Brasil en los 60 pareció desvanecerse, comenzando el dominio militar, dado que Allende fue derribado en Chile y fue reemplazado por la represión del general Pinochet, dado que una revolución de profundas raíces en Nicaragua hizo caer a Somoza y dado que ciertos movimientos guerrilleros se tornaron activos en Perú, Bolivia, Colombia, El Salvador, Guatemala y otros países, la teología de la liberación pareció depender cada vez menos de los libros, ligándose a las insurrecciones armadas y a los movimientos populares de varias naciones simultáneamente.” (Novak, Michael, *¿Será liberadora?* Buenos Aires, Grupo Editorial Planeta, 1988, p.27).

<sup>6</sup> “Un cuestionamiento del orden establecido es exigido dialécticamente por el desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollo en el que juegan a no dudar, un papel importante los avances de la ciencia y la técnica. Pero sin ese cuestionamiento no hay auténtica proyección al porvenir.” (Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1984, p. 263).

progresivamente lento a menudo interrumpido por convulsiones sociales.<sup>7</sup> Las mismas contradicciones internas del sistema adoptado conducen a una inestabilidad social y económica que hace peligrar al sistema mismo.

### **1.3. Contexto nacional.**

En nuestro contexto local, Perú, económicamente todavía pervive una estructura productiva precapitalista y mercantilista, con un manejo político e ideológico, oligárquico-liberal. El tipo de idiosincrasia del peruano en lo fundamental, es su eminente fervor religioso, en la cual predomina la religión católica romana con claros rasgos semif feudales. La misma hace sentir su influencia en el poder político de los diferentes regímenes de turno que han pasado por el gobierno a través de la historia peruana. La población peruana es predominantemente mestiza e indígena cuyo bajo nivel cultural conlleva su atraso como país.

A ello se agrega los acontecimientos políticos que son inevitables. En 1968 ocurre el golpe de Estado del general Juan Velasco Alvarado, quien asume un gobierno estatista fuertemente autoritario, propio de un régimen de facto, e intenta instituir la nacionalidad peruana frente a la invasión extranjera con sus capitales privados nacionalizando los recursos naturales y toda empresa queda bajo el control del Estado. Las guerrillas son otro componente que altera el orden social, los movimientos socialistas llenan el ambiente político nacional. Surge todo un movimiento liberador y rechazo al sistema imperante.

Las ciudades principales, empiezan a crecer abrumadoramente, sin ningún orden. Se acelera, así, la migración del campo a la ciudad, en busca de nuevas expectativas de vida. Los nuevos ciudadanos son rechazados por los ciudadanos tradicionales, surgiendo así un fenómeno emergente, la *exclusión social*, se acentúa el racismo y la opresión económica deshumanizante. Los asentamientos humanos se multiplican en la periferia

---

<sup>7</sup> “La historia de América Latina es la del enfrentamiento entre unas fuerzas de integración política-sociales y las fuerzas centrífugas que representan, de un lado, el mantenimiento de un importante sector marginado y excluido, y, de otro, la existencia de una categoría privilegiada asociada a un capitalismo dependiente y limitado.” (Touraine, Alain. *Ibíd.*, p. 55).

de las ciudades capitales, que no están preparadas para un cambio de esta naturaleza. Las necesidades básicas se vuelven prioritarias y de clamor popular, generándose de esta manera la acentuación de la pobreza en las urbes.

Los campos abandonados a su suerte, hace que decaiga la agricultura en la Sierra y se de mayor importancia a la de la Costa, escindiéndose el país en dos tipos de peruanos, los de provincia y los capitalinos. La Selva entonces, no era tomada en cuenta, salvo por la era del caucho que fue transitoria por la guerra de Corea y Vietnam, que generó un boom económico, pero tan pronto terminó esta, fue perdiendo su importancia económica quedando así en el olvido y en la indiferencia, por lo tanto, rezagada respecto a la costa, que en parte se explica por la gran dificultad geográfica que presenta su accesibilidad para el comercio de los productos allí producidos. Emerge en ésta las bases de un capitalismo urbano, en sus principales ciudades, Lima, Arequipa y Trujillo, siendo su rasgo fundamental la dependencia tecnológica de los países industrializados, así como también su carácter informal.

La importancia se centra más en la costa, específicamente en la capital, Lima, generándose de esa manera el centralismo limeño que agobia al resto del país, problema social y económico heredado desde la colonia. En estas circunstancias es que ve la luz la obra fundamental de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*.

## II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACION.

La teología de la liberación como movimiento disidente dentro de la Iglesia católica latinoamericana se origina en condiciones sociales complejas, pues su propuesta teórica lleva en sí la exposición de temas sociales, fundamentalmente centrado en el ser humano (el marginado social) cuya problemática se enraíza en su pasado histórico. Y en esa misma línea se constituye en parte de la historia de América latina.

### 2.1. Conquista y colonia eclesiástica.

La religión católica apostólica y romana que adoptó por imposición imperial el sub-continente americano a partir de la conquista por España y Portugal, se constituyó en la religión predominante, cuyas autoridades realizaron una paciente labor de extirpación de idolatrías, designadas así a desechar las costumbres de culto sagrado a los dioses que tenían los aborígenes de estas tierras. Naturalmente la conquista realizada por estas dos potencias europeas sobre este continente obedecía a un claro interés económico, en búsqueda de las tan ansiadas indias orientales y de sus preciadas riquezas, por otra ruta a la ya conocida en el siglo XV; Colón dio con el continente que luego se denominaría América y en nombre de los reyes católicos de la recientemente unificada España, agregó para éste país territorios hasta ese entonces desconocidos. La abundancia en recursos naturales y de una riqueza cultural inimaginable, hicieron de España la primera potencia imperial de la época, reto que no supo aprovechar en interés propio, pues, quienes se beneficiaban en última instancia, fue la industria en ciernes de Inglaterra y Holanda e indirectamente Francia. La estructura socioeconómica feudal de España<sup>8</sup> no permitía una administración eficiente de tan extensos territorios, lo que originaba las permanentes

---

<sup>8</sup> “La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandadas de *pioneer*. A la América Española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados.” (Mariátegui, José Carlos. “7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana”, en *Mariátegui Total*. Lima, Empresa Editora Amauta, Tomo I, 1994, p. 7).



luchas intestinas y desorganización política en medio del sometimiento cultural a los vencidos<sup>9</sup>.

La estructura organizativa de la sociedad en la América española, no es sino el reflejo de lo que acontecía en España, por supuesto, con las notables diferencias que ello trae en base a la geografía, clima y costumbres aquí encontradas. Desde un primer momento se esmeró en el establecimiento de una jerarquía política eclesiástico-militar. El Estado y la Iglesia se constituyen en un poder político, económico e ideológico absolutos. La alianza entre los reyes españoles y el Papa desde el Vaticano, se encargaron de estructurar la sociedad de los nuevos territorios en función de un dominio desde su perspectiva eclesiástico-militarista.

El pueblo andino vencido en la conquista fue sometido a un dominio político y económico que configuró su forma esclavista encerrados en grandes extensiones territoriales cuyos propietarios feudales eran los conquistadores, es decir, en una suerte de feudalismo esclavizante. En lo ideológico, predominó la ideología católica, que adoctrinó imponiendo sus dogmas y con ello sus prejuicios, supersticiones, taras y complejos a los indios que no entendían esta nueva forma de ver el mundo. En su aplicación práctica, la nueva organización del conquistador, trajo abusos, crueldades contra el vencido por su trato inhumano, que conllevó a algunos clérigos a alzar su voz de protesta. Los jesuitas, orden eclesial de la iglesia católica, fue la que mejor disposición organizativa empleó en estas tierras, aunque ello generara conflictos políticos internos. De esta manera se configura una Iglesia que ligada al Estado, adquiere poder influyente en todo orden de cosas, así su espiritualidad teológica tiene ribetes de dominio material.<sup>10</sup> Los mismos hacen de la Iglesia católica en la América hispana dentro de la estructura socioeconómica feudal-esclavizante, tener por señor feudal espiritualizado a Dios en la representación del

---

<sup>9</sup> “La conquista espiritual preocupó efectivamente a los monarcas, a Fernando e Isabel en primer lugar, a los Habsburgo después; es en realidad la justificación fundamental de la conquista material y la única excusa de la violencia desencadenada por unos conquistadores que profesaban la mayor admiración por la civilización y las realizaciones materiales de sus vencidos.” (Mayer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*. México, Ed. Vuelta, 1989, p. 23).

<sup>10</sup> “El estado no cesó nunca de preocuparse por la concentración fiduciaria y de tierras que se llevaba a cabo, en un proceso permanente, en provecho de la Iglesia, ya fuese por donaciones piadosas o por actividad económica propiamente dicha del estado eclesiástico.” (*Ibid.*, p. 25).

Papa a través de sus obispos y sacerdotes en estas tierras, coaligados a los representantes del rey de España, el virrey y su corte.

## **2.2. La Iglesia en América Latina siglos XIX y XX**

Las condiciones en que Europa se encontraba producto de la transformación social allí operada, es decir, el paso progresivo del feudalismo al capitalismo, conlleva a la divulgación de las ideas liberales acordes con el factor productivo capitalista, que fueron difundidas a través de las guerras napoleónicas que llegan a España y de ésta a la América hispana.

Las guerras de independencia iberoamericana ponen en un reto a la Iglesia católica, pues, su jerarquía eminentemente pegada al dogma religioso y dispuesto a defender sus dominios ganados y ampliados durante siglos de colonia virreinal, trata de mantener sus intereses. Ello lleva consigo conflictos dentro de la misma institución eclesiástica, pues algunos de sus miembros son ganados por las ideas liberales.

La participación de miembros de la Iglesia católica en la política en el transcurso de la independencia y la primera etapa de la república (s. XIX), constituye la nueva alianza con el nuevo poder político. Ello configura a una Iglesia pragmática y utilitarista<sup>11</sup>. La Iglesia católica dirigida desde el Vaticano, en el afán de defender su propiedad privada (feudal), pacta con el poder político del régimen coyuntural, lo apoya o está en oposición según sea su conveniencia.

El proceso de independencia probó que la Iglesia católica podía sobrevivir a los cambios históricos conservando sus dogmas, pues, su base social de bajo nivel cultural, le aseguraba el predominio ideológico sobre un pueblo latinoamericano mayoritariamente creyente. Las ideas liberales que adoptó la elite gobernante, si bien puso en conflicto con

---

<sup>11</sup> “Laso de la Vega, Obispo de Mérida, predica la fidelidad al rey y el apoyo al ejército real, hasta 1820, ve en la guerra de independencia la división del pueblo y el cisma religioso; pero a partir de 1829 se vuelve patriota de tal modo que el 20 de mayo de 1821 Bolívar escribe de él que es ‘un santo varón lleno de cualidades eminentes que odia más a los liberales de España que a los patriotas pues aquellos se han declarado contra las instituciones de la Iglesia, mientras que nosotros las protegemos’...En 1822 publica una pastoral favorable al gobierno patriota, después de haber escrito al Papa a petición de Bolívar, para defender la causa de la revolución...el Papa respondió el 7 de septiembre de 1822 de manera positiva.” (*Ibíd.*, p. 29).

la Iglesia, se dio cuenta que le era útil a sus intereses sobre la estructura socioeconómica colonial que seguía conservando, sobre la cual establece su dominio, de allí que la llegada de europeos protestantes a la América española regida ahora por el establecimiento de repúblicas independientes, constituyó un nuevo reto para la institución eclesiástica católica.

El propósito de mantener su dominio eclesiástico en el sub-continente americano conlleva al Vaticano a celebrar reuniones con sus representantes máximos de la Iglesia católica, los obispos. Así, se da “el Concilio Plenario de obispos latinoamericanos, convocado en Roma por León XIII.”<sup>12</sup> Esto trajo a su vez la necesidad de reproducirlos al interior de Latinoamérica, de tal forma que la autoridad del Vaticano integre a toda la Iglesia latinoamericana y con ello a sus dominios territoriales, que estaban en peligro producto de las guerras de la independencia. Sobre esto estriba también la defensa de los dogmas ante la arremetida ideológica del utilitarismo anglo-sajón y el positivismo francés, esto trajo consigo lo que se tiende a llamar la “reacción espiritualista”. Sin embargo, la lucha por el predominio de influencia ideológica, no se reduce a ello, también entra en lucha contra la religión protestante que desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, o sea en el transcurso de un siglo, emigran a Latinoamérica –Argentina y Brasil principalmente<sup>13</sup>– millones de europeos protestantes y, con ello, su concepción liberal.

Los acontecimientos históricos del siglo XX, tales como la primera guerra mundial, la revolución mexicana, la revolución rusa de 1917, la crisis económica en occidente de 1929, la segunda guerra mundial y el establecimiento, como consecuencia de ello, de la bipolaridad (EEUU-URSS), lleva a desempeñar un rol diferente a la Iglesia católica ante el avance arrollador de tendencias ideológicas como el liberalismo, el protestantismo conservador y el progresista, así como el marxismo soviético. Afrontar una situación de conflicto interno (en el seno de la Iglesia) y externo contra otras

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>13</sup> Se calcula que entre 1855 y 1930, ingresaron a la Argentina cuatro millones y al Brasil más de 2,5 millones de inmigrantes europeos (Cf. Mayer, J. *Ob. Cit.*).

ideologías, será una constante que se radicalizará hasta el ascenso de Juan Pablo II al papado en el Vaticano.

Las encíclicas papales van a constituir las normas dictaminadas desde el Vaticano a todo el mundo católico. Esto apunta a mantener la integración de la Iglesia en base a su dogma doctrinal católico. Se preocupa en organizar círculos de reuniones en todos los creyentes católicos, realiza acciones pastorales, etc.; el fin es no perder predominancia en Latinoamérica ante la dura competencia de las otras tendencias ideológicas.

### **2.3. Acontecimientos genéticos de la teología de la liberación.**

Los acontecimientos que empiezan por crear el ambiente de polémica contestataria contra la Iglesia católica, se da en la década del 50, siglo XX.<sup>14</sup> Esta efervescencia que se vivía en Europa empieza a prender en América Latina, en tanto existe un tejido social en descomposición. Esto último, trajo como consecuencia la revolución en Cuba en 1959, que lleva al poder a Fidel Castro, quien adopta el socialismo de modelo soviético, constituyéndose en el primer país latinoamericano y único en adoptar un modelo económico-social opuesto a los demás países del sub-continente americano.

En el afán de hacer prevalecer su influencia y dominio eclesial, la Iglesia católica dirigida desde el Vaticano, y ante los acontecimientos de la nueva etapa histórica del siglo XX, promueve una reunión eclesial de la institución católica bajo el auspicio de Juan XXIII primero y Pablo VI después. Esta reunión es una invitación al “diálogo” para afrontar los retos de la Iglesia en la nueva época y la misión pastoral de la misma. Es así

---

<sup>14</sup> “en los años cincuenta, la Iglesia católica romana conoció un profundo trasiego. En Europa el debate teológico era ardiente y se discutía con pasión sobre la doctrina social, la inmanencia, los sacerdotes obreros. Iglesia popular y teología de la revolución se encontraban allí en germen. La mentalidad de cruzada contra los infieles (materialismo ateo y el materialismo del dinero), la mentalidad de misión desembocaba en el compromiso. Las esperanzas colocadas después de la guerra en la Democracia Cristiana eran demasiado grandes para no ser defraudadas. Una minoría de militantes acaba por impacientarse, por romper, y emprender la realización del otro mundo aquí abajo. Entre ellos, algunos escogen el marxismo ortodoxo de los partidos comunistas; otros, a fines de los años sesenta se vuelcan en la clandestinidad. Brigadas Rojas italianas, ETA Vasca, IRA irlandés reclutaron entre esos católicos (o excatólicos).” (*Ibid.*, p. 337).

que se convoca al Concilio Vaticano II.<sup>15</sup> La realización del mismo se da de 1962 a 1965 en cuatro etapas. A esta reunión siguieron otras tantas en la década del 60. Tal es el caso de la “primera reunión de los teólogos latinoamericanos efectuada en Petrópolis, en Marzo de 1964.”<sup>16</sup> En esta reunión, Gustavo Gutiérrez expone su primer análisis sobre la teología pastoral y la problemática en América Latina.

En Europa, no ajeno a estos acontecimientos se dan diálogos entre marxistas y cristianos, tal es el caso de “el coloquio sobre *Marxistas y cristianos en la actualidad*, el 1 de mayo de 1965.”<sup>17</sup> Este coloquio se realizó en Salzburgo, Alemania, y en la que se trata de la posibilidad de armonizar los aspectos comunes entre marxismo y cristianismo. En estas mismas circunstancias, como consecuencia del Concilio Vaticano II, se crean instituciones ligadas a la Iglesia. “El movimiento comunidades de base/Iglesia Popular...se pone en marcha al final del Concilio, en 1965 más o menos, y cobra aceleración a partir de 1967 en América y en Europa y España, de forma simultánea.”<sup>18</sup>

A estos avances de la Iglesia de apertura al diálogo con un claro matiz envolvente de su política eclesial, lleva aparejado aspectos sociales que se enmarcan dentro de un gran conflicto social que vive América Latina<sup>19</sup>. Ello no es óbice para llevar acabo esta vez en América Latina una nueva reunión. “La CELAM convocó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad colombiana de Medellín para el mes de agosto de 1968”<sup>20</sup>. En la cual se trata el problema de la Iglesia latinoamericana frente a los retos del mundo para adaptarse a la modernidad, la toma de posición sobre la

---

<sup>15</sup> “El Concilio coincidían con el auge de la expansión marxista en Europa y Asia; con la eclosión y la crisis natal del Tercer Mundo, recién llegado a su conciencia universal y sometido ya a tremendas tensiones y zarpazos de un nuevo imperialismo, sobre todo soviético; y con una intensa agitación de los espíritus en toda la Iglesia, ansiosa de abrirse al mundo de la democracia, al mundo de la cultura, al mundo de las nuevas naciones, a la nueva modernidad.” (De la Cierva, Ricardo. *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985. La teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1986, pp. 26-27).

<sup>16</sup> Oliveros, Roberto. *Liberación y teología, génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1977, p. 52.

<sup>17</sup> Garaudy, Roger. *Del Anatema al Diálogo*. Barcelona, Ed. Ariel, 1968, p. 58.

<sup>18</sup> De la Cierva, Ricardo. *Ibid.*, p. 41.

<sup>19</sup> “El movimiento popular en México fue masacrado con la matanza del 2 de octubre de 1968, y la del 10 de junio de 70. En el Perú, a finales de ese extraño 68, el Gral. Velasco toma el poder y hace esfuerzos por romper la dependencia y afirmar la voluntad nacional. Chile conocerá poco después el triunfo de Allende. En el año 67, en la lucha guerrillera de Bolivia fue muerto el Che Guevara. El año 1968 fue también el año de la reunión de Medellín.” (Oliveros, Roberto. *Ibid.*, p. 46).

<sup>20</sup> De la Cierva, Ricardo. *Ibid.*, p. 33.

base de su tradición cultural y la actitud de un espíritu reformista. Sin embargo, ya en esta reunión se observa la diferencia de concepciones teológicas que se empiezan a manifestar con claridad, por un lado la posición de línea papal y de otro los movimientos contestatarios, produciéndose así la alarma de la santa sede en la persona del Papa.<sup>21</sup>

El movimiento contestatario dentro de la Iglesia católica latinoamericana, predica la liberación del sub-continente americano de las estructuras de poder opresivo, vinculándolo a la teología en la cual el centro de sus análisis sociales y filosóficos lo constituye el marginado social que sufre pobreza extrema en un contexto social de injusticia. El que formula sistemáticamente las premisas teóricas de esta concepción teológica es Gustavo Gutiérrez, quien las expone en el “Encuentro nacional del movimiento sacerdotal ONIS, julio de 1968, en Chimbote (Perú).”<sup>22</sup> Aquí hace un desarrollo de las ideas ya formuladas en Petrópolis, Brasil, que se ha hecho mención líneas arriba. En este contexto de efervescencia política e ideológica, es cuando el movimiento liberador empieza hacerse cada vez más extensivo a Latinoamérica aunándose y haciéndose eco de su problemática<sup>23</sup>. La importancia que da realce a la teología de la liberación, es que remece con mayor fuerza la institucionalidad de la Iglesia católica en todo lo que va de su historia y pone en tela de juicio su autoridad moral con denuncias que hacen peligrar la base social en la cual sobrevive y mediante la cual mantiene su poder económico.

---

<sup>21</sup> “La II Conferencia General del Episcopado latinoamericano se abrió con una importantísima intervención personal del Papa Pablo VI, en su primera visita a Iberoamérica...Advierte de los peligros que pueden acarrear las falsas novedades y el abandono de la filosofía perenne y ‘de los grandes maestros del pensamiento cristiano’; afirma que ‘desgraciadamente también entre nosotros algunos teólogos no van siempre por el camino recto’, por que cultivan ‘el vacío...invadido frecuentemente por una superficial y cuasi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas’.” (De la Cierva, Ricardo. *Ibíd.*, p. 35).

<sup>22</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas. Ibíd.*, p. 11.

<sup>23</sup> “Los movimientos de la teología de la liberación y Cristianos por el Socialismo son virtualmente simultáneos: nacen hacia el comienzo de la década del setenta, y emergen juntos hacia 1971, con motivo de la emancipación chilena; adquieren resonancia universal en el encuentro de El Escorial, en España, 1972, que sigue inmediatamente a la proclamación mundial de los cristianos por el socialismo en Chile.” (De la Cierva, Ricardo. *Ibíd.*, pp. 41-42).

## **2.4. Premisas teóricas influyentes.**

La influencia teórica de la teología de la liberación se encuentra en Europa, en connotados teólogos, sociólogos y filósofos, de los cuales extrae algunas de sus tesis para darle una connotación diferente y que sirva de apoyo a las tesis centrales de la nueva teología latinoamericana en ciernes, además de la influencia de pensadores peruanos y latinoamericanos, a esto nos referimos con premisas teóricas influyentes.

### **A. Premisas teóricas externas.**

Las tesis precursoras de la teología de la liberación se encuentran en los escritos de teólogos europeos. Tal es el caso de Giulio Girardi, quien bajo la influencia de la teoría marxista, elabora una perspectiva teológica diferente a la teología clásica<sup>24</sup>. Esta tendencia de algunos teólogos de acudir a la teoría marxista constituye una iniciativa por reformular las anquilosadas bases teológicas de la Iglesia cristiana en general, lo que evidencia la fuerte influencia de la teoría marxista.

“Para los cristianos, si el cristianismo cultivó el cuidado de su subjetividad, una larga tradición les había llevado con demasiada frecuencia a reducir la subjetividad a la sola interioridad. La fe condenada a evaporarse en pura piedad personal. Un diálogo exigente con el marxismo les ha ayudado a devolver su fe la dimensión histórica y social, su dimensión activa, militante.”<sup>25</sup>

La amalgama de teología y marxismo como teoría que pretende dar una nueva perspectiva a la Iglesia cristiana, conlleva a su vez a recuperar su base social, la de los creyentes comunes y corrientes que son desfavorecidos por la estructura económico-social capitalista, es decir, los trabajadores asalariados. Estos, por su bajo nivel cultural y su deprimente situación económica, constituyen el caldo de cultivo para cifrar nuevas esperanzas de salvación en un nuevo esfuerzo redentor, o lo que es lo mismo, desarrollar de una forma diferente la emotividad de sentimiento religioso en la clase

---

<sup>24</sup> “ ‘Los cristianos revolucionarios no se acercan ya al marxismo por motivos fundamentalmente pastorales o religiosos, sino por motivos políticos; se acercan a él, en primer lugar, no ya como ateísmo, sino como una teoría de la revolución. Para ellos el marxismo no es ya la posición del otro, que hay que estudiar con simpatía, sino que forma parte de su misma posición. No se trata de enfrentar su marxismo con su cristianismo’. ‘La reflexión a la luz del materialismo histórico puede convertirse en lugar fundamental de la creatividad cristiana’.” (*Ibíd.*, p. 84).

<sup>25</sup> Garaudy, Roger. *El gran viraje del socialismo*. Caracas, Ed. Tiempo Nuevo, 1971, pp. 55-56.

social trabajadora. Y con ello lleva implícito, claro está, la prolongación del estamento eclesiástico.

La búsqueda de una reformulación de las bases teóricas de la teología clásica, conlleva una nueva perspectiva de la teología sobre bases teóricas opuestas a las tradicionalmente clásicas. De allí que Girardi sea bastante explícito en su propuesta teológica.<sup>26</sup> A este teólogo se suma Paul Blanquart quien desarrolla la nueva vertiente teológica.

“Cundía el descrédito de la doctrina social de la Iglesia, ideología al servicio de la opresión, pérdida en invitaciones a conciliaciones imposibles entre clases enfrentadas (tesis de Girardi) y estimó que la asunción del *conflicto*, en toda su extensión, debía incorporarse al compromiso de amor eficaz. El amor coherente en otras palabras...debía pasar por la lucha de clases, drástica, universal, sin posibles mediaciones. La Iglesia debía redimensionarse con la nueva y única clase, el proletariado.”<sup>27</sup>

En la línea de reformulación teórica de la teología, se encuentra la así llamada teología progresista alemana, destacan nombres como K. Rahner<sup>28</sup>, J.B. Metz, J. Moltmann, son tal vez quienes mayor énfasis ponen a sus tesis sobre la forma de teorizar teológicamente mediante el marxismo. J.B. Metz, promotor de la teología política menciona “el punto final histórico y en el punto de quiebra de ese mundo burgués. El cristianismo está hoy día en el contexto del fin de ese mundo burgués y del

---

<sup>26</sup> “Así pues, la teología de la liberación quiere ser un intento de elaborar teóricamente esa experiencia desconcertante, con toda su carga de ruptura y de fidelidad. No es un intento de respuesta cristiana a los problemas políticos, sino de respuesta a los problemas religiosos que nacen de las nuevas opciones políticas. No es una reflexión sectorial sobre el problema de la revolución, sino el intento de replantear el conjunto de los problemas de fe dentro de una perspectiva revolucionaria. Por consiguiente, no es un nuevo capítulo de la teología, sino una nueva teología sin más...tiene que ser una creación colectiva de la comunidad militante...búsqueda de permanente libertad, que es la cultura revolucionaria’.” (De la Cierva, Ricardo. *Ibíd.*, p. 85).

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>28</sup> “Fue uno de los grandes promotores de la renovación teológica conciliar... [pone] al día...la fe perenne con las preocupaciones religioso-existenciales del hombre de hoy...una importante disquisición sobre la dimensión social de la fe, en que se habla de compromiso sociopolítico y crítica de la sociedad en la Iglesia.” (*Ibíd.*, pp. 72-73).



surgimiento de un mundo post burgués, post capitalista...el individualismo occidental empieza a ser más bien un fenómeno cultural marginal.”<sup>29</sup>

La influencia que tuvo el filósofo marxista alemán Ernst Bloch en la teología de la liberación está en su heterodoxia marxista. “Lo que sucede es que la utopía es para Bloch una expresa llamada a la esperanza...cree en el diálogo cristiano-marxista si los cristianos luchan contra la opresión y si los marxistas creen en la libertad. No es una conjunción teórica, sino puramente práctica.”<sup>30</sup>

Otro importante teólogo alemán Rudolf Bultmann, que llega a influenciar vivamente en Gutiérrez, considera que el fundamento básico es la desmitificación de las fuentes principales de la teología clásica. “Propuso la desmitificación integral de la exégesis neotestamentarias, con lo que a su vez quedaban desmitificadas las cosmologías de las que se derivan los mitos.”<sup>31</sup> Cabe agregar también a teólogos como el holandés E. Schillebeeckx y el suizo Hans Küng, figuras que tienen su grado de influencia en la teología de la liberación.<sup>32</sup> El importante aporte del dominico Lebreton con su radicalismo social. En cuanto al término liberación el uso que adopta en la *teología de la liberación*, se encuentra “en el prólogo del libro de Kloppenborg *Documentos do Vaticano II, <<Vozes>>*, Petrópolis, 1966; es una de las primeras veces que se utiliza el término *liberación* en sentido contestatario.”<sup>33</sup> El filósofo existencialista Emmanuel Levinas, también marca una decidida influencia al plantear: “es acción para un mundo que viene, superación de su época –superación de sí que requiere la epifanía del Otro...”<sup>34</sup>, en la que destaca un humanismo existencialista de tipo religioso. El teórico marxista alemán, Erich Fromm, también influencia en la argumentación teórica de la obra de Gutiérrez, en tanto que en su obra *La revolución de la esperanza*, formula la teoría del socialismo humanista, y mucho de sus categorías son

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>32</sup> “El dominico holandés Edward Schillebeeckx y el sacerdote suizo, profesor de Tubinga, Hans Küng, son dos importantes teólogos actuales que se han hecho famosos en el mundo de la comunicación más que por sus tesis teológicas por sus actitudes heterodoxas, que les ha valido sendos procesos romanos.” (*Loc. cit.*).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>34</sup> Levinas, Emmanuel. *El Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI editores, 1974, p. 53.

asumidas por el teólogo, en un sentido teológico, que es en cierta forma, la orientación que le da Fromm. En Latinoamérica, es considerado precursor de la teología de la liberación Dom Helder Cámara, obispo brasileño, quien propugna su adhesión al marxismo que permitiría ver con más claridad la teología.

## **B. Premisas teóricas internas.**

Se llaman así a las corrientes de pensamiento que parten de América Latina e influyeron en los postulados fundamentales de la teología de la liberación. Naturalmente estas corrientes de pensamiento tienen su raíz gnoseológica en Europa; sin embargo, su desarrollo desde la perspectiva latinoamericana le da la connotación de autenticidad. El brasileño “Paulo Freire es una fuente autóctona de los movimientos liberacionistas...se presenta inicialmente como sociólogo y educador...importador del concepto de liberación para América en sentido plenamente marxista desde 1964: *concientización* o toma de conciencia revolucionaria de clase por parte del pueblo – palabra clave de Freire– es correlativa de la liberación.”<sup>35</sup>

En el Perú las fuentes más importantes en el pensamiento de Gutiérrez es, J. M. Arguedas, J. C. Mariátegui, C. A. Vallejo, pues estos autores han estudiado con profundidad el problema del indio, el marginado social, su sufrimiento, etc., como un problema social y existencial humano ligado a sus costumbres ancestrales en conflicto con la cultura dominante, la occidental. Así mismo, otra fuente de inspiración es el ejemplo de defensa desde una postura teológica de los indios, que representó Bartolomé de las Casas, en la época de la conquista española de América.

Estas premisas teóricas o postulados fundamentales, constituyen la raíz gnoseológica que va a permitir la configuración del instrumental teórico de una propuesta teológica diferente y alternativa a la teología clásica ortodoxa. Esto aunado al contexto histórico-social del sistema capitalista del siglo XX, desde la realidad socio-cultural y económica de América latina, constituirá todo un movimiento reformador sobre la base de la teología de la liberación.

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 31.

### III. BIOGRAFIA Y OBRA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ.

#### 3.1. Biografía.

Gustavo Gutiérrez Merino de ascendencia indígena, nace el 8 de junio de 1928, en Lima, perteneciente a una familia católica, hijo de don Gustavo Gutiérrez y de Raquel Merino. Sus estudios pre-universitarios los hizo en Barranco. Postula a la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1947-1950); luego, se traslada a la facultad de Letras de la Universidad Católica del Perú (1948-1949)<sup>36</sup>. La motivación producida en el círculo católico de Lima con César Arróspide y Gerardo Alarco, determinó su opción por el estudio teológico e iniciarse en el sacerdocio; viaja a Chile para realizar estudios de teología, pero al poco tiempo, los deja para trasladarse a Europa.

En Europa, estudia filosofía y psicología en la Universidad de Louvain (Bélgica), de 1951-1955. En la Universidad de Lyon (Francia), estudia teología de 1955-1959, en ambas universidades obtiene el grado académico de Licenciado. Todo ello durante el pontificado de Pío XII (1939-1958), es decir, en un contexto doctrinal teológico de la historia de la salvación. Posteriormente, va a estudiar teología en la Universidad Gregoriana de Roma, Italia (1959-1960) y en el Instituto Católico de París, Francia (1962-1963). Hasta aquí concluye sus estudios, en sentido estricto, en instituciones educativas de nivel superior, fundamentalmente europeas. Esto ocurre cuando estaba como papa Juan XXIII, quien convocó al Concilio Vaticano II (1959), y cuya doctrina teológica lo constituye la apertura de la iglesia al mundo moderno y la sociedad.

Ya de regreso en Perú, es ordenado sacerdote “por Monseñor Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, 6 de enero de 1959”.<sup>37</sup> A partir de este momento empieza su labor como profesor, asesor y conferencista. En 1960, es designado profesor del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Perú y en ese año, es nombrado asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).

---

<sup>36</sup> Biblioteca Nacional del Perú. *Gustavo Gutiérrez. Biobibliografía*. Lima, Fondo Editorial Biblioteca Nacional del Perú, 2004, p. 17.

<sup>37</sup> Gallego, A. y Ames, R. *Acordarse de los pobres. Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2004, p. 618.

Desde 1964 hasta la fecha, es un incansable asistente y conferencista a todo evento académico cultural que se realiza en el Perú y en el exterior del país, son numerosos los eventos a los que es invitado. Ha desempeñado, en su labor de asesor, además de la UNEC, como “Asesor de la Conferencia Episcopal Peruana...del Movimiento de Profesionales Católicos (Perú).”<sup>38</sup>

Desde 1980 hasta el 2000, se le encarga la Iglesia Cristo Redentor, Rímac, de Lima. Es fundador del Instituto Bartolomé de las Casas, en 1984, del cual es nombrado director en 1990. En 1985, obtiene el grado académico de Doctor en Teología en la Universidad Católica de Lyon (Francia). Ha sido distinguido con el grado Doctor Honoris Causa por universidades nacionales y extranjeras en reconocimiento a su labor intelectual. El premio de reconocimiento internacional que ha obtenido es el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 2003, compartido con el periodista polaco Ryszard Kapuscinski.

El teólogo y amigo de Gutiérrez, Casiano Floristán, lo describe en los siguientes términos: “Rápido y nervioso, menudo de estatura, de gruesas lentes y agudos análisis y juicios, con mirada guasona y verbo rebosante...posee una sólida formación humanista, literaria y teológica...Se nota la formación francesa universitaria...por la claridad, sagacidad y humor con que trata los temas.”<sup>39</sup> El mismo autor cuenta que la teología de la liberación, nace de una preocupación surgida en Cuernavaca, México (1965) en el encuentro de varios teólogos latinoamericanos, según la cual se habla de la “necesidad de elaborar una teología propia para América Latina, sin que fuese mera divulgación de la europea...una teología latinoamericana autóctona.”<sup>40</sup> Este compromiso lo asume Gutiérrez y en Chimbote (1968) da una conferencia titulada *Hacia una teología de la liberación*, ésta luego de ser corregida y aumentada se presentó en Suiza (1969),

---

<sup>38</sup> Biblioteca Nacional del Perú. *Ibíd.*, pp. 19-20.

<sup>39</sup> Floristán, Casiano. Gustavo Gutiérrez, su persona, su teología y su espiritualidad, (introducción) en *La Densidad del presente* de Gustavo Gutiérrez. Salamanca, Ed. Sígueme, 2003, p. 10.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 12.

después de esto se publica en Lima con el título *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971) haciéndose conocido en América latina.

Gustavo Gutiérrez recuerda, “en julio de 1968 me invitaron a dar una charla sobre teología del desarrollo y a mí me pareció que mejor sería hacerlo sobre teología de la liberación, pues es más global y comprende más, históricamente. La expresión no era usada entonces.”<sup>41</sup> Esto marcó el derrotero del pensador latinoamericano que revolucionó la teología de la iglesia católica con una propuesta original desde la perspectiva de América Latina, con honda influencia en el mundo católico mundial. El fruto que ha cosechado, además de los premios que ha obtenido, es el haber puesto en la mira de la preocupación a los pobres del sub-continente americano en las elites gobernantes que las habían olvidado. Actualmente pertenece a la orden de los dominicos.

Su mayor esfuerzo ha estado centrado en la defensa de los pobres y el de su preocupación por seguir investigando sobre la temática que ocupa su trabajo como un *teólogo orgánico*, en fundamentar su teoría teológica con los avances de la ciencias sociales y humanísticas, y estableciendo su posición crítica frente a determinadas tendencias de la misma, así como frente a los acontecimientos económicos, sociales y culturales del sistema capitalista.

### **3.2. Obras bibliográficas.**

La producción intelectual de Gutiérrez es amplia y esta distribuida entre libros, artículos y ponencias, éstas últimas, han sido agrupadas en textos que se han publicado posteriormente. Las obras de mayor representatividad son:

- *Misión de la Iglesia y apostolado universitario* (1960).
- *La Pastoral de la Iglesia de América Latina* (1968).
- *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971).
- *La Fuerza histórica de los pobres* (1979).

---

<sup>41</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Evangelización y opción por los pobres*. Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1986, p, 71.

- *Beber de su propio pozo* (1983).
- *La verdad los hará libres* (1986).
- *Evangelización y opinión por los pobres* (1987).
- *El Dios de la vida* (1989).
- *Entre Calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas* (1990).
- *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas* (1993).
- *Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico* (1995).
- *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job* (1995).
- *Densidad del presente: selección de artículos* (1996).
- *La Densidad del presente: selección de artículos* (2003).

De todas las obras presentadas, la más importante y la más conocida, es la *Teología de la liberación. Perspectivas*, por su hondo sentido ideológico y humanista, ha sido traducida a varios idiomas (inglés, francés, alemán, portugués, etc.), además de llevar varias ediciones publicadas (en el Centro de estudios Peruanos, del Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, más de 10 ediciones; en ediciones Sígueme, Salamanca, 14 ediciones). Sin embargo, las demás obras, son más conocidas en el mundo intelectual teológico y sociológico, a pesar de ello, la segunda obra de gran reconocimiento en esa perspectiva es, *La Fuerza Histórica de los pobres*, también ha sido traducida a varios idiomas y lleva varias ediciones. En general, todas sus obras guardan relación con su teología, actitud coherente que lo ha hecho merecedor de ser llamado “padre de la teología” de la liberación en América Latina.

## IV. ESTACIONISMO EN EL ANTROPODEÍSMO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DE GUSTAVO GUTIÉRREZ.

### 4.1. Delimitación terminológica.

#### A. Estacionismo.

El término en cuestión no ha sido utilizado en sentido filosófico dentro de la historia de la filosofía universal, lo que no excluye tal posibilidad en este mismo sentido. La utilización de tal categoría, se emplea para caracterizar el pensamiento original de un pensador peruano y latinoamericano como Gustavo Gutiérrez, de allí lo inédito del término en su sentido filosófico, que para la investigación presente le estamos dando. Sin embargo, cabe mencionar a los autores que han hecho referencia al término.

El autor chileno Luis René Guerra Miranda en su tesis intitulada, *Circulación e Inscripción en lo que se copia* para optar el grado de magíster en Artes Visuales del 2003, en la Universidad de Chile, hace referencia al término estacionismo. La única referencia que hace el autor al término en cuestión, es la que se refiere al arte, sin dar mayor explicación del mismo. “Cada vez, más, mis obras, en su proceso de producción parecían desvincularse de la miopía y el estacionismo propio de la obra de arte.”<sup>42</sup> En tal sentido, su uso se emplearía más en lo artístico que en lo filosófico, y en el que significaría lo estático de la representación artística, característica propia en determinado sentido del arte, lo que quiere decir que aún lo artístico puede ser abordado por la filosofía en su aspecto estético, esto hace posible de ser usado filosóficamente.

Nuestro connacional, el pensador José Carlos Mariátegui, menciona las “estaciones del espíritu” de los personajes sobre quienes escribe, intenta captar su estado de ánimo y su rasgo cultural en lo que expresa el autor, así se deja entrever cuando habla de Henri Barbusse, Anatole France, Máximo Gorki, Alejandro Blok, George Grosz, Marinetti, Gandhi y Rabindranath Tagore en su libro *La escena contemporánea*. Es en un pasaje de su artículo sobre Anatole France, en la cual da a

---

<sup>42</sup> Guerra Miranda, Luis R. *Circulación e Inscripción en lo que se copia*. 2003 [www.amorsocial.com](http://www.amorsocial.com)

conocer el sentido que tiene para Mariátegui las “estaciones”, expresándose en los términos siguientes:

“Su producto, por ende, corresponde a las distintas estaciones de su época heteróclita y cosmopolita. Primero acusa un gusto parnasiano, ático, preciosista; en seguida obedece una intención disolvente, nihilista, negativa; luego adquiere la afición de la utopía y de la crítica social. Pero bajo la superficie ondulante de estas manifestaciones, se advierte una línea persistente y duradera.”<sup>43</sup>

Las “estaciones” para Mariátegui son “manifestaciones” de las diferentes etapas de un pensamiento que se configura y adquiere matices diversos en la medida de su influencia cultural que responde a una etapa histórica, es decir, de la escena contemporánea. Al Amauta, por lo tanto, no le interesa hacer un estudio histórico-filosófico sobre esta característica del pensamiento, como lo es para nosotros con Gutiérrez, a él le interesa dar a conocer el espíritu o sentido de la personalidad que proyecta el personaje estudiado, es por ello que el término “estaciones” es la expresión conceptual que explica la variedad del pensamiento del personaje y su obra, en desarrollo, clasificándolo de forma global, sin detenerse en explicar su carácter. No tiene, por tanto, el enfoque que nosotros desarrollamos en este estudio con un carácter específico en relación a la forma cómo se va construyendo el pensamiento del autor que deriva, en el tiempo, en un estacionismo.

El concepto estacionismo, al no tener uso anterior en el sentido que le estamos dando, tiene el carácter de constituirse en un aporte al acervo filosófico, en tanto expresa una característica del pensamiento de un autor determinado en la teoría que propone. Por lo tanto, es una categoría que se deduce del estudio historiográfico del pensamiento de Gustavo Gutiérrez. Se configura en el análisis de la teoría del pensador en su contexto social e histórico, cuyo pensamiento pasa por cuatro etapas o fases de desarrollo que luego tiende a estacionarse por la característica teológica del mismo<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Mariátegui, J. C. “La escena contemporánea”, en *Mariátegui Total*. Tomo I de Sandro Mariátegui (compilador) Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, p. 995.

<sup>44</sup> “los credos religiosos son estáticos. Sus cimientos son inmutables, al ser reliquias sagradas preservadas con gran fidelidad y transmitidas a las mentes de sus portadores de una a otra generación y a lo largo de los



Este es el primer aspecto del estacionismo. El término estacionismo se deriva, por analogía, del término estación, que alude a las cuatro estaciones climáticas terrestres que se suceden anualmente, con sus consabidas características. No obstante que cada estación climática no es la misma cada año, pero siempre cada año es la misma estación climática, esto es, cada año hay una primavera, un verano, un otoño y un invierno, según sea el movimiento terrestre sobre su propio eje de traslación y de rotación.

Un segundo aspecto del estacionismo es la característica de la teoría misma, cuyo componente es la conciliación de dos tendencias opuestas, la racionalidad científica y el misticismo bíblico, lo que derivaría en la cuadratura estática\* de la misma, es decir, la primera estación de configuración de la propuesta inicial, la segunda estación de efervescencia vital de mayor solidez, la tercera estación de atenuación de esa efervescencia y la cuarta estación termina en el enfriamiento de la efervescencia vital manteniendo la tesis central (racionalidad científica, teología y liberación del oprimido). Todo ello dentro del contexto social y cultural de una realidad determinada en la cual surge.

Estos dos aspectos centrales en el estacionismo se puede visualizar en un recorrido histórico del análisis del pensamiento del pensador, de allí que es una propuesta desde la perspectiva de la historia de las ideas, razón por la cual no pretende constituirse en un sistema filosófico o una filosofía original, sólo expresa una característica filosófica de la teoría del pensador y por ende de su pensamiento en un sentido crítico reflexivo e histórico, que expresa nuestra tesis interpretativa sobre Gutiérrez.

En tal sentido, su definición se establecería como, una característica historiográfica de rasgo filosófico en el pensamiento de un autor determinado, cuya

---

siglos” (Burstein, Dan y De Keijzer, Arne. *Los secretos de Ángeles y Demonios*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2005, p. 231).

\* Con este término queremos dar a entender una cuadratura en círculo, que tiene cuatro componentes de diferentes características cada una en espacio y tiempo interrelacionadas entre sí cuyo movimiento tiende a perder ritmo y dinamicidad, de allí su relación con el estacionismo que proponemos y su analogía con las estaciones climáticas de la geografía terrestre.

teoría concilia la racionalidad científica y el misticismo, conservando su independencia y jerarquía en una estructura teórica global que deriva en una cuadratura estática.

## **B. Antropodeísmo.**

El “antropodeísmo”, es una categoría, diferente a las habidas hasta ahora (panteísmo, por ejemplo), que deducimos de la perspectiva teológica de Gutiérrez quien identifica a Dios con el hombre o encontrar en éste a aquel. Expresaría, por lo tanto, la característica general de este tipo de teoría teológico-filosófica del teólogo. Ya Espinosa nos habla de esta forma antropodeísta<sup>45</sup>, pero él no lo denominó antropodeísmo, para él Dios no se reduce al hombre, a pesar de que en éste se le puede ubicar a través de su fe, sino que abarca a la naturaleza misma, lo que da como resultado su panteísmo. Gutiérrez, está en esta línea ideológica, sólo que su orientación se ubica en la existencia humana inmerso en las relaciones sociales de América Latina, lo que le da grado de originalidad en tanto desarrollo de la propuesta.

Gutiérrez, siguiendo el texto bíblico fundamenta, teóricamente, la existencia de Dios entre los seres humanos que en su evolución hace su historia, es decir, en la historia humana concreta y real, inserta a Dios en la creencia de estar en su presencia. En cada pasaje de la Biblia, sitúa a Dios en el hombre, hasta no tener más duda de ello, con lo cual llega a la convicción que el Dios bíblico es real. Y para comprobar en los “hechos” que Dios es real, alude a Cristo, Dios hecho hombre, o sea, al Cristo bíblico.

Al identificar a Dios con los hombres tiene un sentido teológico imprescindible en el teólogo; sin embargo, no se queda en la mera identificación teológica, intenta, discursivamente, partiendo del hombre concreto, aquel que tiene historia, explicar y justificar la presencia de Dios; sólo de esa manera se puede ver la existencia divina, en un discurso historicista del oprimido, en relación al discurso dogmático de la teología clásica tendiente más al espiritualismo.

---

<sup>45</sup> Al respecto Gustavo Bueno, el filósofo español, nos dice: “Es una filosofía de la religión de carácter humanista, en el fondo, porque el hombre es Dios, pero un Dios trascendente; Dios es el hombre y no en el sentido de Feuerbach, en el sentido de que Dios sea el hombre, sino que el hombre es Dios. Esta es la doctrina de Espinosa.” (Bueno, Gustavo. “Hacia una teoría materialista de la religión”. Entrevista a Gustavo Bueno. En *Crítica de la Cultura*, Nº 46, 1981, p. 47).

La actividad humana, es para Gutiérrez, la prueba de la existencia divina. Sólo en lo que hace el hombre se encuentra la creación divina. Si el hombre explota, engaña, mata, etc., está en contra de Dios porque está en contra de otros hombres, los más débiles. Si por el contrario, hace justicia, ayuda, ama allí se encuentra la realización de Dios y su obra creadora, podemos decir, entonces, que en el teólogo de la liberación existe un antropodeísmo. “Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana”.<sup>46</sup>

El teólogo da prioridad al Dios bíblico, pues, establece un orden jerárquico Dios, Cristo y hombre. En tanto, el hombre está en la tierra, Cristo hijo de Dios también y Dios padre expresión absoluta del “amor universal”. Es por ello que, cuando el hombre expresa amor al prójimo, amor humano en general (padre, madre, hijo, amigo, etc.), se expresaría el “amor universal” propio de Dios. Situar a Dios en el hombre, no es hacer de éste un Dios, pero sí evidenciar que la actividad humana en que se realiza su historia es “prueba” de la existencia de Dios. Al respecto dice:

“Es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el ‘paso’ por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis. Esta síntesis se da en Cristo, en el Dios-hombre encontramos a Dios y al hombre. En Cristo el hombre da una faz humana a Dios y Dios da una faz divina el hombre. Sólo así podremos comprender que la ‘unión con el Señor’, que proclama toda espiritualidad, no sea una separación para con el hombre: para llegar a esa unión hay que pasar por éste, y ella, a su vez, me hace encontrar más plenamente al hombre.”<sup>47</sup>

Esta noción de encontrar a Dios en el hombre que se ve despojado de sí en un sentido universal, esta en una perspectiva existencialista próxima a Levinas<sup>48</sup>. La

---

<sup>46</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 239.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>48</sup> Al respecto E. Levinas dice: “El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se ha vislumbrado...La visitación del rostro no es pues el descubrir de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo...La desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales –una absolución–, un

justificación de Dios en el hombre y éste en la historia, conlleva a encontrar a Dios en la historia, por lo tanto, la evolución histórica de la civilización humana iría al encuentro con el Dios bíblico. Esta premisa da pie para justificar su *teología política*. “El futuro de la historia está en la línea del pobre y del expoliado. La liberación auténtica será el oprimido mismo, en él el Señor salva la historia.”<sup>49</sup>

## **4.2. Estacionismo antropodeísta de la teología de la liberación.**

La concepción teológico-filosófica de Gutiérrez, se va configurando en el proceso histórico del contexto social en que se originó, en un *estacionismo* de cuatro etapas con características diferentes pero interrelacionadas entre sí; florece efervescente y va atenuando su dinamismo político con el cual nació. Esto es lo que vamos a demostrar en lo sucesivo.

### **4.2.1. Formulación del antropodeísmo teológico.**

Denominamos así a la etapa de análisis crítico que elabora Gutiérrez sobre la Iglesia católica en la realidad social y cultural de América Latina, en la cual se va configurando su pensamiento social y teológico sobre una permanente preocupación por el hombre que no es considerado cristiano y en un afán de integrarlo a la cristiandad pastoral en un encuentro con Dios, impulsándolo en su creencia.

La misión que se propone Gutiérrez, es el de analizar el problema en función del hombre creyente, la Iglesia que instituye la teoría religiosa con sus fundamentos teológicos y la situación social en la cual se da esa interrelación religiosa, que incluye aspectos políticos, económicos, ideológicos y culturales. La problemática analizada desde una concepción teológico-existencialista, conlleva a visualizar una perspectiva cada vez más prometedora de una propuesta a reorientar la situación del accionar de la Iglesia en el creyente y la teología en función de éste.

---

desapego de la forma en el seno de la producción de la forma. (Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI editores, 1974, pp.59-60).

<sup>49</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas. Ibíd.*, p. 259.

En primer término sitúa a la teología como uno de los niveles del conocimiento y que ésta se ha desarrollado a través de tres funciones a lo largo de su historia, la función espiritual, como ciencia y como reflexión crítica. Las tres se mantienen como política de la Iglesia a través del Papa, su máxima autoridad. La última función de la teología, es la que no ha logrado asumir la Iglesia católica como norma dentro de la institución, por lo tanto, según Gutiérrez, se hace necesario hacerlo para encontrar los vacíos y errores cometidos y superarlos, reorientando su misión en lo que le es propia.

La problemática está básicamente en el accionar de la Iglesia y la interpretación teológica de su misión pastoral en América Latina cuyo proceso histórico está lleno de conflictos, desigualdades e injusticias sociales. De esta manera, busca que la Iglesia sea parte de la solución y no del problema solamente. Gutiérrez, con optimismo ferviente del cambio que debe haber en los destinos de la Iglesia católica en Latinoamérica, se aboca con gran denuedo a examinar su situación y proponer guías de solución, este es el primer gran momento que hemos denominado la etapa primaveral de su pensamiento teológico filosófico.

Toda creencia religiosa tiene su correlato en una autoridad creíble, una persona o grupo de personas y con ello una institución dentro de una realidad social determinada. Su accionar institucional de tipo religioso es llevado a cabo por personas que se han preparado para ello, y esto recae sobre el creyente religioso. En todos estos casos que están interrelacionados está el hombre en el cual pervive la tradición cultural que da sentido a su existencia. De allí que vamos a enfocar la visión teológico-filosófica de Gutiérrez en aquel sobre quien recae lo que él analiza, el hombre cristiano, partiendo de éste mismo análisis.

#### **A. El cristiano unanimitizado.**

Denominamos cristiano unanimitizado, al cristiano conceptualizado desde la perspectiva de la pastoral de la Iglesia católica como “unanimitad cristiana”, en el sentido que el cristiano vive ensimismado en una concepción del mundo de esperanza redentiva en medio de la miseria, el atraso y la explotación, lo que desde la óptica

teológico-existencialista de Gutiérrez, en esta primera etapa de su pensamiento, sería la experiencia de la “angustia” que vive el cristiano latinoamericano del siglo XX. Además, de ello, por la concepción teológica del mundo que caracteriza a Latinoamérica bajo la rígida férula eclesiástica.

#### **a) Concepción teológica tradicional.**

La concepción del mundo que caracteriza al hombre latinoamericano está profundamente arraigada en los dictámenes conceptuales de la ortodoxia católica, cuya base teológico-filosófica, se sustenta en las teorías de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. La particularidad que adopta en esta realidad socio-cultural, se diferencia de la europea, en su proceso histórico feudal, pues, aquí, se sincretiza, con la herencia cultural, aún perviviente, del pasado incaico, que se evidencia en las prácticas rituales de la gente oriunda como, prácticas mágico-religiosas de la chamanería, el uso de la hoja de coca para ver el futuro predestinado por Dios, entre otras manifestaciones.

La cristianización católica, adoptada en América Latina, con los mismos rasgos de la España feudal, es decir, la aplicación teológica en su estricto sentido ortodoxo, pues, “ser hombre era sinónimo de ser cristiano; prácticamente en la Edad Media no se podía ser hombre fuera de la Iglesia. De allí también la severidad frente a la herejía, porque ser hereje era ser un disidente social; el rechazo de la herejía no se basaba en razones de orden religioso, sino también, y principalmente, en una concepción social.”<sup>50</sup>

Sin embargo, el efecto de tal aplicación no necesariamente resultó ser el esperado por la Iglesia, por dos razones, una externa, los cambios operados en realidades socioculturales como occidente en la cual surgieron nuevas ideas progresistas, liberales primero y socialistas después; y otra interna, en el continente americano se acentuaba más la crítica a la división de dominantes y dominados, de

---

<sup>50</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Líneas pastorales de América Latina*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1970, p. 15.

tal forma que, la sociedad del creyente católico latinoamericano se empieza a resquebrajar por las nuevas ideas venidas de occidente, pero se sigue manteniendo las mismas estructuras económico-políticas, lo que le da cierto poder de influencia.

Esta situación del contexto social conduce a la jerarquía eclesiástica a reforzar sus posiciones sociales acentuando su ortodoxia teológica. De ahí que, “la función de la teología en América latina será la de ayudar a la pastoral de la Iglesia para contribuir a que, en su angustia, no se aleje del evangelio, y a las más hondas aspiraciones de los hombres de este continente.”<sup>51</sup>

El determinante adoctrinamiento teológico como práctica eclesiástica infundida en la masa social, conlleva a evitar perder esta base social ante las nuevas ideas progresistas venidas de la cultura occidental. Esto se debe fundamentalmente a que Europa se encuentra en un proceso de transformación cultural en su perspectiva del mundo, pues, al desarrollar la ciencia y la tecnología revoluciona su aplicación al sistema productivo global, debido a la competencia cada vez más enconada entre los dos sistemas antagónicos, el capitalismo de Europa occidental y el socialismo soviético de Europa oriental. En Latinoamérica, el atraso técnico-productivo y cultural respecto de los países industriales de occidente, constituye, todavía, las condiciones materiales de existencia, para que la Iglesia católica siga imperando ideológicamente, de allí por qué la teología sería una aspiración del creyente latinoamericano.

#### **b) Práctica doctrinal de la comunidad eclesial**

La expresión doctrinal en la práctica del creyente latinoamericano, se expresa en el bautismo o “conversión” interna del individuo creyente, el sacramento de la misa, amor al prójimo, festividades religiosas, es decir, una profunda vida eclesiástica. El contexto social de acendrado catolicismo se ve corroborado políticamente, cuando el Estado oficializa al catolicismo en los usos y costumbres de la masa social. De ahí que, la construcción de templos, colegios religiosos,

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 14.

seminarios, etc., sea la característica notable del peculiar modo de vida latinoamericano. El eje de esta práctica, se tiende a llamar “comunidad eclesial”, es decir, el lugar donde se realiza los sacramentos de fe, la parroquia.

La teoría teológica de esta práctica doctrinal eclesiástica, tiene su raíz gnoseológica en el fundamento teológico de la dualidad “gracia-pecado”, propio de la concepción de Agustín de Hipona. “En San Agustín hay una visión más bien histórica de la naturaleza humana; contempla los estados del hombre: la gracia en el paraíso, luego el pecado y finalmente la redención.”<sup>52</sup> De ahí que sea éste un argumento para cifrar la esperanza de salvación del hombre.

Lo sustancial de la vida del hombre latinoamericano está en la concepción de la vida en base a una esperanza de salvación divina que lo liberaría de la angustiante vida en la que se encuentra. En una sociedad tan teologizada, las creencias son asumidas por la oligarquía conservadora y la masa social, con la diferencia que la primera tiene privilegios económico-sociales y la segunda se encuentra afligida en la miseria y explotación económico-social<sup>53</sup>. La fe logra en el creyente su ensimismamiento, lo que conlleva al estado de contemplación de la vida propia en un medio predominantemente agrícola de fuertes rasgos semif feudales, por lo tanto, la configuración del hombre con esta característica de religiosidad extrema, lo lleva a vivir una fe ciega en la esperanza de un Dios preexistente a él, sin ninguna preocupación en la transformación de sí mismo y del medio en el cual vive. “La visión de la naturaleza es fuertemente religiosa; la naturaleza es un camino hacia Dios, se ve en ella al Creador; no es una naturaleza que el hombre tenga que conocer y transformar, no interesa el avance de la ciencia.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>53</sup> Esta diferencia entre creyentes cristianos, lo hizo notar Marx. “Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora *iguales* en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la *sociedad*” (Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2002, p. 158).

<sup>54</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Líneas pastorales de América Latina*. p. 39.



Esta característica del hombre latinoamericano es la que forma su idiosincrasia y por tanto, su cultura. La tendencia hacia la pasividad religiosa de fuerte contenido emotivo, no toma en cuenta el desarrollo racional por la ciencia (teoría y práctica), por no considerarla necesaria, siendo la Iglesia opuesta a la ciencia, dictamina su doctrina en contra de ésta y en eso dirige su teología a formar en el creyente, un hombre de fe más que de razón. Esto conforma al creyente unanimitizado en América latina en su proceso histórico generacional nacido en la colonia.

### **B. El cristiano institucionalizado.**

Denominamos así al tipo de cristiano que la Iglesia católica se esmera en formar en un intento de adaptación al mundo moderno. Gutiérrez lo llama “Pastoral de Nueva Cristiandad” y tiene por característica fundamental “la creación de instituciones temporales cristianas: partidos políticos cristianos, institutos cristianos de formación de obreros y campesinos. Además revitaliza una serie de instituciones que nacieron en la pastoral de cristiandad, como los colegios y universidades católicas.”<sup>55</sup>

El cambio de perspectiva eclesiástica de una sociedad cristiana unanimitizada por la institucionalización de organizaciones cristianas no eclesiásticas, constituye una respuesta frente a las transformaciones ocurridas en el mundo contemporáneo. Este enfoque implica no perder terreno ante el arrollador avance de las ideas políticas progresistas y de la ciencia. La configuración antropodeísta de este tipo de cristiano es más la del intelectual, el político (organizados en instituciones de orden cultural), mejor preparados para la defensa y vigencia de la institución eclesiástica en América Latina. Es la forma como el cristiano institucionalizado u organizado en instituciones, constituyen el elemento más representativo, organizados en torno a la Iglesia, para que medie entre ésta y el conjunto social y además para que sea el instrumento de contención de las ideas progresistas (comunismo). El trasfondo de todo ello, es conservar y defender la doctrina teológica como concepción del mundo en este continente y los intereses económicos de la autoridad eclesiástica, de ahí que los

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, pp. 21-22.

cristianos institucionalizados se constituyen en los defensores de los intereses eclesiásticos.

Este enfoque político de la Iglesia católica constituye la adaptación a la política contemporánea, mantener su rol eclesiástico ortodoxo sin intervenir directamente en política, la lleva a una participación indirecta a través de estas organizaciones o instituciones políticas y académicas. Es decir, mejora su situación consuetudinaria de tradición eclesiástica, pues, por un lado, conserva a una masa social creyente con la ideología teológica del cristianismo unanimitario, y por otro, logra interesar a la elite del continente que profundiza la ideología cristiana en las responsabilidades cívicas. Sin embargo, la oligarquía conservadora, recelosa, se resiste a este giro de la política eclesiástica, pero, la considera un mal menor frente al comunismo. La perspectiva general de la institución eclesiástica mejora notablemente, pues, mantiene su influjo predominante en el continente. Los sacerdotes empiezan a tener un rol más participativo en campos que no son dominio teológico, como la sociología, economía, etc., así como, asesores de “movimientos temporales cristianos” (sindicatos, partidos políticos, etc.), cuyo temor se vislumbra en cierto “clericalismo de izquierda”.

En este contexto, cabe aclarar la doctrina teórica que fundamenta ese cambio de orientación eclesiástica, se basa en el principio de autonomía, es decir, el rol de la Iglesia no sólo debe ser hacia lo sobrenatural (trascendente), sino que lo natural (temporal), debe tener, en el hombre, cierta autonomía frente a lo sobrenatural de esta manera, el creyente que no es eclesiástico debería tener cierta autonomía para actuar políticamente y en la cual la Iglesia no intervenga, pero mantengan una mutua comunicación. El teórico de mayor influencia y autor de esta doctrina política es J. Maritain, quien fundamenta, al decir de Gutiérrez:

“Maritain se plantea el problema de cómo puede un no creyente colaborar con un partido de inspiración cristiana, y responde (nosotros lo explicamos un tanto) que la palabra ‘cristiano’ tiene dos sentidos: uno estrictamente confesional que implica la profesión de la Fe, y otro

cultural, que se refiere al cristianismo como elemento de la cultura universal y principalmente de occidente.”<sup>56</sup>

En tal circunstancia, “un no creyente puede participar en un partido cristiano porque en éste la palabra ‘cristiano’ está tomada en sentido cultural. Y no implica confesionalidad en sus miembros. Maritain será justamente quien propugne la formación de partidos de inspiración cristiana no confesionales.”<sup>57</sup> De esta manera surgen partidos demócrata-cristianos que tendrán esta línea ideológica y se constituirán en el retén de contención contra las ideas políticas comunistas. Esto implica elaborar un discurso de “lucha por la justicia, manifestando a través de esta encarnación el mensaje evangélico y mostrando que el evangelio no se desinteresa de la vida diaria de los hombres”<sup>58</sup>.

Sin embargo, esto genera, como bien lo hace ver Gutiérrez, una contraposición entre políticos cristianos y no-cristianos, en una pugna ideológica, y siendo América Latina masivamente creyente, se orientarían por la política cristiana y la vida eclesiástica en última instancia. Pero no sólo eso, también va a generar un conflicto interno en la Iglesia, pues, la ortodoxia teológica de la jerarquía eclesiástica, no ve con muy buenos ojos, el papel político de los creyentes no confesionales, por el hecho de correr el riesgo de su izquierdización, lo que iría contra lo tradicionalmente establecido.

En la perspectiva teológica del cristiano institucionalizado se forja una teología-filosófica dualista entre fe-justicia social y el intento de superación del conflicto fe-ciencia, constituye un progreso respecto al cristiano unanimitizado bajo el predominio eclesiástico dogmáticamente ortodoxo. Esta perspectiva diferente de visualizar la creencia cristiana, va a ser el punto de desarrollo del análisis de Gutiérrez en la formulación de una nueva propuesta.

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 44-45.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 22.

### C. El cristiano elitista.

Denominamos así al tipo de cristiano que se forma en la defensa de la fe cristiana contra el comunismo. Esta defensa debe hacerlo una elite preparada y de fe probada; en otras palabras, cristianos específicamente escogidos que tenga la capacidad de confrontación y bien preparados en la teología católica. Estos deben ser personas que escogen libremente la fe cristiana.

“Lo fundamental –dice Gutiérrez– es la libertad personal de aquél a quien se dirige el mensaje evangélico; es casi la condición de la evangelización. Por eso, de hecho, se dirige a muy pocos latinoamericanos, pues son pocos los que exigen un respeto por su libertad. Esta opción pastoral sacrifica la extensión, la cantidad, por la profundidad en la formación cristiana.”<sup>59</sup>

La militancia de los cristianos tiene, por tanto, un compromiso de fe personal. El propósito es el de tener verdaderos defensores ideologizados en la teología católica, o, lo que es lo mismo, una elite dogmática en la ortodoxia católica para conservar el *statu quo* de su jerarquía, difundido entre todos los creyentes, sobre todo los más pobres que dan sentido a su vida sobre la base de la tradición católica de fe en Dios. Es decir, es transmitir más que una fe de la creación como concepción del mundo, una defensa dogmática por mantener la estructura católica en su dominio e influjo político, social y económico.

Esta visión antropodeísta es una respuesta a la anterior (cristiano institucionalizado), por considerarla poco efectiva. He aquí lo que ya se venía visualizando, el conflicto interno en la Iglesia católica. Este tipo de cristiano, intenta superar al cristiano institucionalizado, criticándolo de pactar con “movimientos temporales”, es decir, con organizaciones políticas que no responden a la fe cristiana. Según el cristiano elitista, el peligro de la formación de bloques de izquierda en el seno de la Iglesia, constituye un peligro, de allí que las elites que están “maduras en la fe”, deben cubrir esos vacíos que dejan en peligro a la Iglesia católica.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 48.

Esta perspectiva teológica, encuentra su fundamento en la ortodoxia católica, rechaza toda acción temporal de la Iglesia, es decir, que ésta se inmiscuya en asuntos considerados profanos, como la política. Espera que la salvación humana por Dios, los mismos hombres la busquen en la justicia y fraternidad conforme los designios de Dios. Se opone a que la teología cristiana se la interprete como una ideología para defenderla de otras, pues, destaca que el cristianismo “trasciende” todo lo temporal y cultural es decir, todo lo que el hombre ha creado sobre la naturaleza. Indica que se debe crear en el interior de cada institución cristiana a una elite que tenga claro su compromiso hacia la fe cristiana. Esto da paso a ir comprometiendo a los creyentes en la sociedad y que constituya su mejor base social. Por cierto que esta ortodoxia se distingue del cristiano unanimitizado, pues, no es la dirección eclesiástica la que unifica todo, sino que desde el creyente secular, es decir, del laico debe partir la unificación bajo la fija mirada eclesiástica, tanto en la sociedad (temporal) como dentro de la Iglesia. “El laico tiene, pues, una doble función, en el mundo y en la Iglesia, porque mundo e Iglesia se distinguen claramente, aunque a partir de una unidad profunda que es el plan de Dios.”<sup>60</sup>

La concepción del mundo que la Iglesia difunde, la teoría creacionista, en la interpretación de los dos teóricos de esta perspectiva teológica, Y. M. Congar y M. D. Chenu, tienen rasgos de influencia de la filosofía existencialista. Se puede evidenciar en la interpretación que Gutiérrez hace de estos teóricos, al decir que:

“Para esta pastoral, la Iglesia debe vivir entre dos grandes momentos cristianos: Pentecostés y la Parusía, entre el momento de la venida del Espíritu Santo y el de la vuelta del Hijo de Dios. La Iglesia se encuentra en este periodo, que es un tiempo de conflicto, de angustia, de peregrinación: la Iglesia no podrá instalarse en el mundo y crear un Reino de Dios en la tierra, ya que es una Iglesia en camino, itinerante.”<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>61</sup> *Loc. cit.*

El estado en la cual se encontraría la Iglesia<sup>62</sup>, requeriría, entonces, de un creyente más cercano a Dios, por lo que se exige en este creyente elitista una “subjetividad creadora”, es decir, un creyente en la acción, pues, esto permitiría encontrar a Dios en el prójimo. Esto haría realmente eficaz a este tipo de cristiano, pues, lo prepara para entender mejor el mundo en que vive, el cual descubre a través de la ciencia y la técnica la obra de Dios y al ir modificándola, se modifica así mismo, en tal sentido, lo prepara mejor para su encuentro con Dios. De allí que el valor por la ciencia y tecnología constituyen, para este tipo de cristiano, una perspectiva diferente de manifestar su ortodoxia cristiana católica.

#### **D. El cristiano caritativo.**

Denominamos así al tipo de cristiano que se propone configurar en una pastoral eclesiástica, en la cual esté incluido, no sólo el cristiano, sino también el no cristiano, es decir el ateo. La doctrina teológica que sustenta esta pretensión, lo hace sobre la base de reelaborar críticamente a la teología tradicional, la que Gutiérrez denomina “Pastoral Profética”. En este sentido, “si se afirma que la salvación se detiene gracias a un comportamiento de desprendimiento personal, de entrega generosa a los demás, de caridad, se comprende que las posibilidades de salvación sean iguales para todos los hombres, creyentes o ateos.”<sup>63</sup> O, lo que es lo mismo decir, lo que haría al ateo interesarse por la nueva perspectiva teológica católica, es la “salvación”, a través de la “caridad”.

La propuesta de esta diferente perspectiva teológica, intenta superar los errores de las demás acciones eclesiásticas (o pastorales) conservando los aciertos, es decir, la esencia teológica ortodoxa. En esta perspectiva, Gutiérrez, establece el objetivo que se pretende alcanzar con esta forma diferente de hacer teología, sustentándose en el influjo de la filosofía existencial, tan en boga en el inicio del florecimiento de su pensamiento, o lo que denominamos, la etapa primaveral de su

---

<sup>62</sup> Es el conflicto socio-cultural después de la segunda guerra mundial que dividió al mundo en dos bloques (capitalismo-comunismo) y ante la revolución científica y técnica del mundo contemporáneo del s. XX, década del 50, que trajo todo un reto para la Iglesia católica ante estos acontecimientos históricos.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 66.

estacionismo teológico-filosófico. “La cuarta línea pastoral buscará la situación de los no cristianos frente a Cristo, y lo hará en una perspectiva existencial, que responde a la mentalidad histórica moderna.”<sup>64</sup>

#### **a) Perspectiva filosófica de la nueva teología.**

Esta perspectiva existencial, en su sentido filosófico, constituye el impulso de visualizar una perspectiva diferente de teología, que permita actualizar con un procedimiento diferente, a los nuevos tiempos modernos, la teología tradicional, y con ello, renovar la creencia religiosa en un momento de conflicto social, propio de una sociedad antagónica, como la capitalista. De todo ello, cabe preguntarse, ¿cuál es la relación entre la filosofía existencial con la teología que permite su confluencia en una sola perspectiva teórica? ¿Cuáles son los aspectos fundamentales del existencialismo que permiten la conjunción con la teología? ¿Qué hay de común entre estas dos teorías que tratan de explicar al mundo y al hombre desde una sola óptica?

En primer término, la filosofía existencial surge en Europa occidental en condiciones de pre-guerra y halla su mejor arraigo en el mundo intelectual en el periodo de post-guerra, conduce a exaltar el subjetivismo del yo individual, a buscar en lo trascendente la explicación a los problemas del hombre, ver en la interioridad emotiva, o sea en la intuición irracional, la solución a los mismos, lo que la razón no puede abordar, ésta pretende hacerlo. Este idealismo subjetivo, es el punto de partida para una reinterpretación de la teología tradicional en una perspectiva existencial, de ahí su denominación de teología existencial que surge como consecuencia de la interpretación de la filosofía existencialista por connotados teólogos como Karl Barth y Rudolf Bultmann. Estos autores se distinguen por desarrollar el método teológico-existencial que se resume en el siguiente esquema: la realidad existencial está en relación vital entre el interprete con la realidad, la que está expresada a su vez, directa o indirectamente en las Sagradas Escrituras; mientras la realidad alude a la historia objetiva del pasado del hombre, las Sagradas

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 63.

Escrituras expresa la historia con significación para el presente, que en definitiva es más importante por ser *fundamento de la fe*<sup>65</sup>. De esa corriente teológica, empieza a forjarse el pensamiento de Gustavo Gutiérrez. Y en segundo término, los aspectos filosóficos que en esta se desarrolla, está en función al sentido de la existencia, la libertad, la historia, sobre la base de la categoría fundamental, la *posibilidad*.

En esta orientación, se empieza a “elaborar una teología de la salvación que saque las consecuencias lógicas de la afirmación de que todos los hombres han sido salvados por Cristo, en principio.”<sup>66</sup> Sobre esta base empieza una propuesta diferente en teología, el principio de salvación por Cristo, del que habla la Biblia. El mismo conlleva una condición necesaria, esto es, el “amor”, lo que quiere decir, “comunidad con Dios” es “comunidad con los hombres”, equivale a su vez, amor a Dios es amor a los hombres. Pero, ¿qué haría surgir ese amor a los hombres o esa “comunidad con los hombres” que sería estar en “comunidad con Dios”? Eso sería la caridad, según el teólogo, pues, “la caridad no existe sino encarnada...en el amor humano”, el que puede manifestarse de formas diferentes: entre esposos, hermanos, etc., es decir, es a través de las manifestaciones humanas en donde se va a pretender ver a Dios y con ello la construcción de una doctrina teológica diferente, en la cual ya se visualiza el antropodeísmo.

La teoría de la salvación fija su eje, la *caridad*, sobre la cual va a tomar un movimiento relativo la nueva perspectiva teológica al propugnar al cristiano. Esta perspectiva antropodeísta pretende motivar o exaltar a todo creyente y no creyente (ateo) hacia la salvación, pues, “se afirma que la salvación se obtiene gracias a un comportamiento de desprendimiento personal, de entrega generosa a los demás, de caridad, se comprende que las posibilidades de salvación sean iguales para todos los hombres, creyentes o ateos.”<sup>67</sup> En este acto caritativo, surge la fe por la *posibilidad* de salvación.

---

<sup>65</sup> Martínez, José. *Hermenéutica Bíblica. Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona, Ed. Clie, 1984.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 66.



La tesis fundamental está centrada en el amor humano, pues, a través del hombre se encuentra a Dios, amar al hombre es amar a Dios. La mejor señal que Dios está presente en el hombre es a través de las acciones humanas como la caridad de amor al prójimo. Y para que esto adquiriera un carácter generalizado, se debe entender como característica de esa curiosidad humana, el “amor universal”, sin excepciones, por un lado; y, por otro, la “entrega de uno mismo”, dejando el egoísmo y mezquindades para dar paso a la “oblación” y la “ascesis”. Esto constituiría la actitud de fe, aunque no se tenga “claramente el contenido intelectual.”<sup>68</sup>

En esta perspectiva, la Iglesia tiene una misión y esta se centra en que “revela fundamentalmente su experiencia de comunión con Dios y con los hombres”<sup>69</sup>, lo que quiere decir, la Iglesia no salva, en la expresión de Gutiérrez, sino, revela la salvación a los hombres. Es por ello que se “exige una profunda actitud de pobreza espiritual; de otro modo podría llegar a considerarse la dueña de la palabra de Dios, cuando la verdad es que la palabra de Dios es la que posee a la Iglesia.”<sup>70</sup>

#### **b) La profecía de salvación.**

La profecía de salvación al creyente caritativo en esta concepción antropodeísta de la nueva teología de la salvación, debe estar contextualizada en el entorno en la cual se iría forjando el tipo de cristiano, toda vez que es una propuesta teórica que empieza a formularse en un plano intelectual más que sobre la base de su propia experiencia. En tal sentido, Gutiérrez aclara cómo visualiza el problema sobre lo natural o temporal donde se realiza la acción de la vida humana y en dónde se han venido realizando las pastorales eclesiales las cuales analiza en un procedimiento histórico-existencial.

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 70.

“La pastoral profética –dice Gutiérrez – retorna a una perspectiva fuertemente religiosa, en cierta manera como la de la pastoral de cristiandad. Afirma que existencialmente no podemos conocer la frontera entre gracia y naturaleza; históricamente, existencialmente, no hay hombre que no esté tocado por la gracia, la cual no le sea ofrecida; no hay hombre, por tanto, que no viva dos situaciones: aceptación o rechazo de la gracia. No hay neutralidad frente a la gracia, no hay neutralidad frente a Dios.”<sup>71</sup>

Esta postura teológica, configura, en esta forma diferente de plantear la teoría, una nueva ortodoxia o neo ortodoxia teológico-existencial. La existencia de la vida del creyente no es condición suficiente como para que acceda a conocer los límites entre la “gracia” y la naturaleza; sin embargo, el hombre está “tocado por la gracia”, requisito indispensable para ser salvado. El hombre debe acceder a la salvación profetizada sin conocer cómo y en qué condiciones, por no saber el límite entre el mundo terrenal y la gracia divina, por lo tanto, la situación del hombre de “aceptación o rechazo de la gracia” está en función a que no hay salida o escape frente a Dios, podemos rechazar la salvación, pero muy a nuestro pesar no la de la presencia de Dios.

Esta posición de principio, esclarece la cuestión naturaleza y gracia, es decir, la distinción entre ambos aspectos. La naturaleza, lo temporal, que está sujeto al tiempo y por tanto, es historia natural y humana, tiene autonomía frente a la Iglesia como la Iglesia frente a la naturaleza o lo temporal, e ahí la distinción de forma que ve Gutiérrez, pero asegura que, tanto lo temporal como la Iglesia en ningún sentido, “hay autonomía frente a Dios”. De esta manera se cierra el círculo conceptual de la nueva perspectiva teológica.

Al admitir la autonomía de lo temporal, el hombre y su historia, frente a la Iglesia, apertura un nuevo camino, es decir, la Iglesia no es el único camino por el cual se llega a la salvación, pues, desde el momento que el hombre ha sido salvado por Cristo sus posibilidades de salvación, por la caridad, son mayormente infinitas. Esta tautología en la que Gutiérrez insiste sobre la salvación es un mero rodeo

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 71.

conceptual; ¿cómo se puede salvar a alguien que ya ha sido salvado? ¿Cómo puede alguien rechazar ser salvado, después de haber sido salvado? Sin embargo, este es el punto de partida de la teología de la salvación que se complementa con el eje fundamental, la *caridad*.

Esta cuestión tautológica, Gutiérrez lo resuelve en “esa noción de humanismo abierto a la trascendencia”, claro influjo existencialista, para explicarlo en una versión teológica, que según el teólogo, “si el hombre está abierto a Dios es porque ya tiene a Dios en él, la gracia lo trabaja interiormente; el hombre no buscaría a Dios si no lo tuviese ya dentro de él.”<sup>72</sup> Esto le permite agregar una categoría teológica fundamental para la teología cristiana la escatología. “La escatología no es, algo que viene después de la historia, si no que se encuentra en el corazón de ella, moviéndola desde dentro; la escatología es el motor de la historia humana.”<sup>73</sup>

### **c) Concepción teológica de la historia humana.**

La historia humana, en el pensamiento de Gutiérrez, tiene una connotación eminentemente religiosa, se compone, según él, en dos aspectos fundamentales, “un proceso de personalización, cuyo eje es la libertad personal, y un proceso colectivo, de socialización”. Esta armonía entre lo personal y lo colectivo, tendría como eje la caridad, de amor al prójimo. Por lo que se puede entender hasta aquí, lo personal se reduciría a la libertad de elegir ser salvado por haberlo sido ya; y, en lo colectivo, por amor al prójimo, sobre la base de la caridad, dejar de lado lo egoísta y mezquino que hay en la persona humana, en un acto de desprendimiento sin límites de puro “amor universal”. Tal es la concepción de Gutiérrez, un humanismo ingenuo bien intencionado.

Como la historia humana, en último de los casos está movida por Dios, la naturaleza en la cual se desarrolla aquella, evoluciona en un proceso propio que se conduciría hacia Dios a través del hombre. “El hombre participa de esta evolución

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>73</sup> *Loc. cit.*

cósmica y es a él a quien corresponde acelerarla.”<sup>74</sup> Si bien, la evolución de la naturaleza sigue su curso propio, el teólogo es prudente al no colocar en esa evolución el motor divino, para él, ese mundo que evoluciona no es el lugar donde se realizará la vida cristiana, “sino que lo que constituye la vida cristiana es la trama misma de la vida humana: es allí donde se construye la personalidad santa, en el trabajo, en la relación con los demás, en todo lo que implica la tarea humana.”<sup>75</sup> En tal sentido, el cristianismo es la interioridad de fe de la persona en relación con otras interioridades personales un ser con el otro, en el quehacer cotidiano, esto es lo determinante, la subjetividad fideísta para la salvación.

El desenvolvimiento del hombre en lo temporal, su historia en la naturaleza, con los demás hombres y lo que hay en su interioridad, la fe, todo esto, al decir del teólogo, “tiene un valor de santidad”, y por lo tanto, el límite de lo profano. A partir de aquí empieza el otro lindero, lo sagrado, la gracia divina, que se distingue de lo otro. Para tal efecto, Gutiérrez, hace la distinción entre fe y religión. Esto es crucial, porque sobre la gracia divina, o sea Dios, se debe remitir a la Iglesia que es quien tiene la misión de revelar la palabra de Dios, por lo tanto, el cristianismo como expresión eclesial, ha tendido en llamarla religión cristiana, de allí en hacer la aclaración con la fe, sobre todo si se pretende salvar al no cristiano, es decir, al ateo. En tal sentido, se es conciente del proceso de secularización en el mundo civilizado, en el cual la ciencia y la tecnología dan a conocer el mundo al hombre despejando gradualmente sus dudas y temores por lo desconocido, lo que tiene consigo la irreligiosidad humana. De ahí que Gutiérrez, argumenta, “El proceso de secularización es opuesta a la religión, pero no a la fe. La secularización eliminará lo religioso, pero la Fe subsistirá porque es diferente de la religión.”<sup>76</sup>

Esta distinción fe-religión en el contexto de la secularización del mundo, trae consigo otra cuestión, el papel del sacerdote y el laico. Este último, actúa en lo temporal (sociedad-naturaleza) y aquel sólo en la Iglesia, por lo tanto, para evitar la

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 78.

crisis de sacerdotes en el seno de la misma, esta perspectiva teológica de Gutiérrez, propone que el sacerdote intervenga en lo temporal, de esa forma, éste no se sienta en una labor, que por su oficio propio, lo haga verse “realizando una tarea irreal, de estar al margen de un mundo que crece, que se personaliza, que se construye.”<sup>77</sup> Habría que preguntarse, qué rol desempeñaría el sacerdote en lo temporal ante el proceso de secularización. Es algo que en esta etapa, el teólogo, no resuelve y se atiene al curso del desarrollo histórico.

#### **d) Libertad personal en la masa social.**

Hemos visto en este análisis, la configuración de una nueva teología que intenta superar todo lo hasta ahora realizado por la institución eclesiástica católica en Latinoamérica. Sin embargo, hasta aquí hemos hecho referencia a un sector intelectual de creyentes y no creyentes, en los cuales, más concientes de la cultura y acontecimientos mundiales que la masa social, es a quienes primero se intenta llegar. El teólogo, llama la atención sobre esto y reconoce que no es suficiente este paso, pues, sin base social, es muy poco lo que se puede lograr, de ahí que aluda a este sector importante en su propuesta teológica.

En esta perspectiva, plantea una segunda tesis, “la Fe supone un acto de libertad personal, que se piensa, no todos los hombres son capaces de realizar. Pero un acto de libertad es siempre un acto condicionado, la libertad humana es, como se dice en filosofía contemporánea, una ‘libertad situada’. Es lo propio de un ser que se define por su relación con los demás, por su vida en sociedad, que condicionan necesariamente sus actos personales.”<sup>78</sup>

La interrelación social constituye, en esta etapa, un aspecto importante, pues, quien ha decidido elegir ser salvado, ha hecho uso de esa libertad personal, pero ésta supone un grado de conocimiento sobre lo que es para sí mismo, en lo personal; lo que la masa social, por su situación distinta, no tendría tal nivel de conocimiento, pero

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 82.

es a través del contacto con estas “personalidades” o “individualidades”, en sociedad, lo que haría condicionarla hacia esa personalización de su libertad de fe personal. Para que ello ocurra, Gutiérrez, propone la intermediación de la Iglesia, según el teólogo, ésta debe “tener una estructura piramidal”, en la cual se distingan “diferentes niveles” con las “exigencias fundamentales del cristianismo”. Esto permitiría “promover continuamente un nivel cada vez más personal de Fe”. Lo que a su vez permitiría resolver la cuestión de diferencia entre minoría y masa. En la perspectiva del teólogo, “la cuestión no es de minoría o masa, sino de exigencias mínimas de la Fe cristiana y de adecuación a las circunstancias. Exigencias mínimas que, vividas consecuentemente, separarían la paja del trigo en la Iglesia de hoy.”<sup>79</sup>

En esta primera estación del pensamiento de Gutiérrez, se puede resumir en lo siguiente, como un análisis histórico-crítico de la Iglesia católica latinoamericana a través de sus pastorales y su fundamento teológico. En este análisis, el teólogo destaca tres pastorales que se han venido desarrollando, pero que reconoce que todavía en la masa social creyente persiste la primera pastoral, que es la más arraigada desde la Edad Media y que la Iglesia no ha intentado cambiar, de hecho la ha mantenido así para conservar su *statu quo* y su *modus operandi* en la misma, sólo ha intentado mejorar su imagen complementándola con otras pastorales y afrontar así, los cambios de la etapa contemporánea que le toca afrontar. En la perspectiva de Gutiérrez, los nuevos retos que plantea la etapa contemporánea a la Iglesia latinoamericana son de tal magnitud que ésta con sus pastorales no se encuentra bien situada para afrontar aquellos. Esto le lleva a plantear su propuesta teórica de una cuarta línea pastoral. La misma toma inicialmente, el rótulo de teología de la salvación, pues, es esto lo que pretende, propugnar la salvación en el creyente y no creyente. La propuesta teológico-filosófica de Gutiérrez, se constituye en la reflexión teórica sobre la situación de la teología como fundamento teórico de las pastorales eclesiales de la Iglesia católica latinoamericana, desde la perspectiva de la teología existencialista. Se puede sintetizar en los siguientes aspectos: la caridad como base para la salvación (primera tesis) y la fe como acto de libertad personal (segunda tesis). Sobre esta propuesta, construye su edificio conceptual

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pp. 83-84.

que trasunta en proponer una visión antropodeísta teológico-existencial, una misión diferente de la Iglesia, configuración de una neo ortodoxia, un nuevo camino de salvación en lo temporal (hombre-historia), la escatología como motor de la historia, el papel del sacerdote y el laico y la libertad personal en relación con la masa social. Esto configura la base de una perspectiva teológica diferente en Latinoamérica que Gutiérrez lleva a cabo. Esta propuesta, desde nuestro punto de vista, constituye la estación primaveral de su pensamiento, que va desarrollando en un horizonte de impulso crítico –para el contexto histórico en que nació– se perfila en notable progreso de reforma teórica de la teología católica ortodoxa.

#### **4.2.2. Concepción antropodeísta de la teología de la liberación.**

##### **A. La racionalidad en la reflexión teológica.**

La teología, en el pensamiento de Gutiérrez, adopta una orientación diferente respecto a la tradicional. Ya en su primera estación, daba algunos lineamientos generales denominándola “teología de la salvación” que tenía como tesis principal la salvación de creyentes y no-creyentes y la libertad personal que debe ir forjándose en la masa social. Hasta aquí no había dado una definición clara de teología; más bien, se había avocado a realizar un análisis crítico de las pastorales eclesiales y la teología que las fundamentaban en sus diferentes versiones, todas ellas complementarias, buscando en esencia conservar la tradición católica cristiana en América Latina.

Gutiérrez concibe la teología como una “inteligencia de la fe”, a la cual intenta darle un punto de partida tomando como referencia la masa social de creyentes:

“La teología es, en efecto inherente a una vida de fe que busque ser auténtica y plena, y, por lo tanto, a la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial. En todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe. Algo así como una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta.”<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1984, p. 15.

En efecto, es la comunidad de creyentes la que sostiene el edificio de la teología, por lo tanto agrega, “Es sobre esta base, y sólo gracias a ella, que puede levantarse el edificio de la teología, en el sentido preciso y técnico del término. No es únicamente un punto de partida. Es el suelo en el que la reflexión teológica hunde tenaz y permanentemente sus raíces y extrae su vigor.”<sup>81</sup>

La forma de concebir la teología tiene un punto de inicio, la comunidad eclesial; en la que el creyente vive una fe comprobada que intenta “ser auténtica y plena”, y que se manifiesta en la búsqueda que él hace en la comunidad cristiana. En ésta existe una “pre-comprensión de una fe hecha vida”, y es a través de las acciones de los creyentes en la que se manifiesta la teología sin que estos tengan clara noción de su significado “en el sentido preciso del término”; de ahí que sea la comunidad de creyentes la base social en la cual se realiza la teología. Ésta, por tanto, tiene que partir de esa vida de fe, “hecha vida, gesto, actitud concreta” del creyente.

Si bien la “reflexión teológica”, tiene como objeto de estudio la vida de fe del creyente, cabe preguntarse cómo se va configurando esa vida de fe a través de la crítica que hace Gutiérrez a la teología tradicional<sup>82</sup>. Ésta se realiza, según él, mediante la reflexión sobre la praxis cristiana. Mas ésta, no desecha a las dos concepciones teológicas referidas, muy por el contrario, las abarca, pero previa redefinición, que permita el quehacer crítico de la reflexión teológica. Al respecto, sostiene que:

---

<sup>81</sup> *Loc. cit.*

<sup>82</sup> La teología tradicional o clásica, es entendida por el teólogo, una como sabiduría y otra como saber racional. La primera, la entiende como “una meditación sobre la Biblia, orientada al progreso espiritual. Se distinguía entre los ‘principiantes’, simples fieles, y los ‘avanzados’ que buscan la perfección...fue sobre todo monástica...caracterizada por una vida espiritual alejada del quehacer mundano...perfección espiritual...usó categorías platónicas y neoplatónicas. En estas filosofías encontró una metafísica que subrayaba la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía y al que todo retornaba la vida presente, en cambio, marcada por una radical contingencia, no parecía suficientemente valorada.” (*Ibid.*, p. 17). La segunda, es un “encuentro entre la fe y la razón...Las exigencias de un saber racional se reducirán a la necesidad de una sistematización y de una exposición clara. Esta teología escolástica se convertirá así...en una disciplina auxiliar del magisterio eclesiástico; su función será, entonces, ‘1.definir, exponer y explicar las verdades reveladas; 2. examinar las doctrinas, denunciar y condenar las doctrinas falsas, defender las verdaderas; 3. enseñar con autoridad las verdades reveladas’.” (*Ibid.*, pp. 19-20).



“...en adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como contexto, la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de la Escritura; y es en ella, también, donde la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana.”<sup>83</sup>

Así, pues, la praxis histórica del creyente es puesta en el centro de la reflexión, sobre la cual debe girar la sabiduría y saber racional redefinidas. La reflexión teológica, basada en una reflexión crítica que se ocupa de la praxis histórica del cristiano, tiene como columna vertebral la razón humana. En tal sentido, la nueva teología, debe fundamentarse en aquel conocimiento que ha forjado la racionalidad humana a través de su experiencia en contacto con el mundo real. En este marco, razón, mundo real, filosofía, ciencias sociales, psicología, biología tienen importancia para la reflexión. Al respecto sostiene:

“La razón humana tiene, hoy en particular, muchas otras manifestaciones *además* de la filosófica. La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias, sociales para la reflexión teológica en América Latina. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe.”<sup>84</sup>

El carácter que adopta la reflexión teológica, es racional, y esta racionalidad no sólo incluye a la filosofía como algo exclusivo de la razón, del cual se valieron las teologías como sabiduría (categorías platónicas y neoplatónicas) y como saber racional (la filosofía aristotélica como base de la propuesta de Tomás de Aquino), sino, además, de ciencias no consideradas posibles de ser tenidas como base para la reflexión teológica, esto es las ciencias sociales, psicológicas, biológicas, etc., lo que permite a la nueva orientación teológica una perspectiva de conjunto sobre una realidad concreta en la cual interacciona la vida de fe del creyente.

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 19.

Sin embargo, no basta solo aludir a la racionalidad subyacente en la nueva teología sino, además, qué tipo de racionalidad va a ser la base de la reflexión teológica al que refiere el teólogo. En la perspectiva de la clasificación de los dos tipos fundamentales de racionalidad en relación al mundo y al hombre, la idealista y la materialista. La primera explica el mundo partiendo de la idea, la segunda, partiendo de la materialidad del mundo en relación con las ciencias particulares que la estudian. A partir de aquí, se intentan realizar mixturas y sincretismos que se presentan como dualistas y eclécticos. En el primero, se acepta como principio tanto la idea como la materia a un mismo nivel, sin que en apariencia, ninguno determine sobre el otro, estos tendrían independencia relativa; y en el segundo, se trata de conciliar ambas racionalidades presuponiéndolas a fuerza de la lógica discursiva, sea que una determine sobre la otra y viceversa, en definitiva, el peso recaerá en aquel lugar al cual se incline el pensador que hace uso de estos circunloquios lógico-discursivos. En tal sentido, ¿hacia qué tipo de racionalidad se orienta Gutiérrez al plantear su teología en una perspectiva diferente a la teología clásica?

Sobre la base del enfoque teológico-existencial como reflexión teológica, Gutiérrez acopla la filosofía marxista, que va a permitir un análisis racional mucho más crítico por la base científica que posee esta filosofía para interpretar la realidad existencial del creyente, en toda su real dimensión. De esta manera, su teología se va construyendo por su fundamento filosófico cuyo método permite dinamizar la reflexión.

En tal sentido, el teólogo establece esta conjunción en la cual, “concorre a subrayar la importancia de la acción humana como punto de partida de toda la reflexión...Reflexión que intenta captar la lógica interna de una acción a través de la cual el hombre busca realizarse, trascendiéndose continuamente...centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo.”<sup>85</sup> Este aspecto dual de “realizarse trascendiéndose continuamente” y “centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo,” lleva una complicación práctica y un embrollo teórico cuya falta de

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 25.

solubilidad se va a ver manifestada más adelante a la luz de los hechos prácticos del contexto social e histórico en que nace esta teoría.

Establecido así los juicios previos, podemos responder a la cuestión que nos planteábamos. La perspectiva filosófica de la reflexión teológica de Gutiérrez es el de un *realismo ecléctico* en tanto configura la yuxtaposición de lo irracional y lo racional sobre la base de la “acción humana”. La misma tendría el orden siguiente, partir de la “acción humana” haciendo un análisis racional (reflexión teológica) para edificar una teoría irracional como aspiración o fin, pero, para ello, se hace necesario realizar una cuestión de hecho que consiste en transformar el mundo. Especificando más lo anterior, se diría que lo irracional se presenta como teología existencialista, toda vez que conserva este aspecto de su primera estación y lo racional en las ciencias sociales de influencia marxista, desde un enfoque gramsciano, lo que implica naturalmente a Marx. La clasificación, en síntesis, quedaría como una teología existencial-marxista. Esta perspectiva, nueva en América Latina, ya se venía ensayando en la década del 60 (s. XX) por parte de la teología protestante progresista y de la filosofía de J. P. Sartre<sup>86</sup>, fundamentalmente en la Europa occidental.

### **B. Antropodeísmo teológico.**

La reflexión teológica como se ha venido planteando, en la perspectiva de Gutiérrez, conlleva a visualizar a un hombre como el centro de lo existente creado por Dios y que a partir de allí se convierte en el ser activo, actuante de lo que es él. Sus acciones manifiestas en la realidad social, fundamentalmente, lo llevan a darse cuenta que es un ser transformador y el eje de esa transformación es el trabajo. “El hombre es el resumen y el centro de la obra creadora, y está llamado a prolongarla por medio del trabajo...la necesidad y el lugar de una participación activa del hombre en la construcción de la sociedad.”<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1963.

<sup>87</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 199.

Esa prolongación de la creación en que el hombre se realiza, según el teólogo, no sólo se hace en el trabajo, que es el elemento central, sino que mediante ello, también es agente principal de su historia. “Lo que está en juego, sobre todo, es una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitiva y creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente en función del mañana.”<sup>88</sup> Lo que quiere decir, visualizar o entender al hombre es un construir su presente, en una perspectiva de futuro, para un mañana mejor, pero dentro de un proceso histórico conciente de sí mismo con los demás, que es en definitiva donde encuentra la realización de su obra en permanente construcción; “la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre, en vista a una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana.”<sup>89</sup>

En la concepción del teólogo, el hombre tiene su génesis en la creación divina del Dios bíblico. Sobre la base reflexiva de su *realismo ecléctico*, la creación no termina en el hombre producto, sino que éste, en sus acciones sociales, continúa y “prolonga” la obra creadora de Dios, mas esta prolongación, Gutiérrez la llama “autocreación”, toda vez que esta se manifiesta en la obra propia del ser humano. “Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia, el hombre se forja a sí mismo.”<sup>90</sup> Encontramos, pues, que partiendo de la creación, el hombre se hace conciente en la praxis histórica, a través del trabajo hacia la transformación del mundo<sup>91</sup>. La “situación de servidumbre”, de injusticia, de explotación del hombre por el hombre, es la manifestación del pecado, que es “ruptura con Dios...quiebra de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre de sí mismo...es una

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>89</sup> *Loc. cit.*

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>91</sup> Al respecto Marx había mencionado, “Un *ser* sólo se considera independiente cuando es dueño de sí, y sólo es dueño de sí cuando se debe a sí mismo su *existencia*. El hombre que vive por la gracia de otro se considera un ser diferente. Sin embargo, uno vive por la gracia de otro cuando le debe no sólo la manutención de su vida, sino que, además, ese otro ha *creado su vida*, cuando es la *fuentes* de su vida, y su vida tiene necesariamente ese fundamento fuera de sí cuando no su propia creación. La *creación* es, por tanto, una idea muy difícil de sacar de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre le es *inconciliable*, porque se contradice con todas las cosas tangibles de la vida práctica.”(C. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, pp. 113-114).

realidad intrahistórica –personal y social–, formando parte del trama diario de la vida humana.”<sup>92</sup> Esta situación es lo que debe llevar al hombre a reorientar el camino de la justicia, en este caso, le toca al oprimido contra el explotado, en la praxis histórica de construir la sociedad justa que es ya el camino, según el Teólogo, de “situarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana.”<sup>93</sup> Así, dice:

“...el prójimo no es sólo el hombre tomado individualmente. Es, más bien, el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales. Es el hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales. Es, igualmente, la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada. Las masas son también nuestro prójimo”<sup>94</sup>

De esta manera el hombre que vive en sociedad y que es objeto de marginación social, tiene la esperanza del:

“...encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen ni ‘apariencia ni presencia’, y son ‘desecho de hombres’. Aquellos que, marginados han forjado una verdadera cultura, en cuyos valores hay que entrar, ellos son los portadores del sentido de la historia y ‘herederos del reino’...Sobre esta base habría que construir esa teología que nos falta todavía.”<sup>95</sup>

El hombre se hace y se realiza en las relaciones sociales en la que intervienen los aspectos culturales. En este contexto las condiciones del sistema socioeconómico capitalista generan injusticias, en el cual la clase social explotada, mayoritariamente pobre, es la que sufre marginación, despojo y opresión por la parte minoritaria y elitista del sistema social, la clase social dominante. Por esta razón, fundamentalmente, se debe optar o identificarse con aquellos que sufren. Ante esta situación concreta, Gutiérrez considera que la identificación con los pobres, es la base sobre la cual se puede construir su teología, es decir, partiendo de una realidad

---

<sup>92</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, pp. 187-188.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 201.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 251-252.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pp. 252-253.

materialmente humana, existente y real. Esto es lo que le da un carácter de realismo social e histórico a su teología.

### **C. Reflexión teológica de la praxis histórica.**

La praxis histórica<sup>96</sup>, en la perspectiva de Gutiérrez, es el de desarrollar este concepto con la categoría teológica de escatología\*, punto de partida de su orientación política. El fundamento de esta orientación, conlleva un principio base como premisa fundamental, de tal manera que, “si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia.”<sup>97</sup> Se evidencia que la acción del hombre en la historia humana, a través de su “quehacer político”, construye su historia orientándola hacia un fin último. Es decir, el hombre es conciente de sus hechos, pues sabe hacia donde va realizando su acción humana. ¿Cuál es ese fin o “sentido ultimo” de la acción del hombre que permite construir la historia “como un quehacer político”? El teólogo responde, “el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres”. Aquí notamos, pues, cómo la historia humana se une a la creencia del evangelio, el mismo, en definitiva, tendría la máxima realización humana y por ende para la “existencia cristiana”. La praxis histórica de Gutiérrez, tiene más parecido con el Dios de la historia universal de Hegel<sup>98</sup> que el mito histórico de Mariátegui<sup>99</sup>. En tal sentido, ésta conduce a, “La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre

---

<sup>96</sup> El concepto de “praxis histórica” tiene una connotación de origen marxista, según la cual, la realización del destino histórico por el proletariado debe conllevar a la transformación social, quienes deben construir una sociedad que supere a la capitalista.

\* La escatología es la doctrina que anuncia el fin del mundo y del hombre, en el cual, se daría inicio al “juicio final” de Dios. Esto se anuncia en la Biblia, en su sección del Apocalipsis. Esta doctrina, ofrece una vida en el más allá con el divino hacedor, promesa ofrecida a los cristianos de esta religión. Aunque también esto, de forma diferente, se ofrece en la religión islámica. Es una suerte de esperanza que se le fija al creyente con la condición de un comportamiento moral de acuerdo a ciertas prescripciones divinas.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>98</sup> “Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la historia universal. La filosofía no aspira a otra cosa que a comprenderlo; pues sólo lo que de este plan se lleva a efecto tiene realidad, siendo no más que corrupta existencia cuanto no es conforme al mismo.” (Hegel, J. G. F. *Filosofía de la Historia*. Barcelona, Ed. Zeus, 1970, p. 63).

<sup>99</sup> “el socialismo es, también, una religión, una mística. Y esta gran palabra religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre, no debe ser confundida con la palabra Iglesia.” (Mariátegui, J. C. “Temas de nuestra América”, en *Mariátegui Total*. Tomo I. Sandro Mariátegui Chiappe (compilador) Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, p. 427).

los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia.”<sup>100</sup>

La “transformación del mundo” y la “fe en Dios” por el hombre, en este caso creyente, lleva el problema teórico de unión entre la acción práctica de transformación (racionalidad) y el sentimiento de fe (emotividad). Para Gutiérrez, se trata en realidad, de cómo se concibe la transformación de la realidad (el mundo) y cómo se concibe la fe, o sea, todo a un plano de reflexión crítica. El problema teórico que surge es el de conjugar un aspecto racional con otro aspecto emotivo, y a esto llamarle “comunión en la historia”, aunque en ello quede indeterminado cuál de las dos determina, si la comunión histórica humana (racional) o la comunión histórica escatológica (evangélica). Sin embargo, establece que la reflexión teológica en la praxis histórica, tiene dos funciones, una crítica y otra liberadora.

#### **a) Función Crítica.**

La función crítica expresa una realidad existente sobre la que se debe transformar teniendo en cuenta la fe en Dios, por lo que la unión entre fe y razón, escatología e historia humana, teología y praxis histórica, lo lleva a considerar el concepto de “ortopraxis”, que no es sino la unión de la ortodoxia teológica (fe, escatología y teología) con la praxis de racionalidad científica (razón, historia y política). En voz del teólogo, el sentido de este concepto es:

“Lo que se busca es equilibrar, e incluso rechazar, el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero –muchas veces obsesivo– en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana.”<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 26.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 27.

De esta manera *ortopraxis* expresaría la actitud real del creyente, de su fe en la praxis cristiana, lo que permitiría tratar de “equilibrar” la doctrina teológica con la “vida cristiana”, es decir, teoría (ortodoxia teológica) y práctica (vida cristiana). Esto es la diferencia con la forma tradicional de llevar la doctrina teológica, centrada en el primado y casi exclusividad de la teoría olvidándose del creyente en donde se realiza la vida cristiana, o sea de la práctica real y efectiva. Este es un aspecto fundamental para el teólogo toda vez que conduciría a la transformación del mundo haciendo de la “fe en un Dios” la praxis cristiana a través del “quehacer político”, medio que permite llegar a ese fin de transformación, de esa manera, según Gutiérrez, se va construyendo la historia humana al encuentro con Dios.

La función crítica adopta los rasgos característicos ya explicados. Sin embargo, se hace necesario analizarlo siguiendo la formulación que tiene para el teólogo, cuando manifiesta:

“La teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí mismo, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales...una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada.”<sup>102</sup>

La perspectiva teológica en Gutiérrez adopta un sentido crítico, que partiendo de la teología clásica (como sabiduría y saber racional) confrontándolos con “los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida” permitiría una forma diferente de ver la teología como teoría que habla de Dios y la comunidad cristiana como práctica de la fe en Dios. Esto es lo que critica a la teología clásica institucionalizada en la iglesia por no tenerla en cuenta, de allí que él pretenda cambiar una concepción teológica alejada de la vida del cristiano dentro de su “angustia existencial”. Así, pues, confronta críticamente la comunidad eclesial a la problemática social y cultural, cuando sostiene que, “La reflexión teológica sería

---

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 28.



entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica.”<sup>103</sup>

#### **b) Función liberadora.**

Orientada la teología, en la concepción de Gutiérrez, en una reflexión crítica de la sociedad y de la iglesia, cabría preguntarse lo siguiente, si la reflexión teológica como “inteligencia de fe” en la cual subyace la racionalidad de la filosofía y las ciencias sociales, así como la redefinición de la teología clásica o tradicional en un contexto económico, social e histórico-cultural como América Latina, ¿qué orientación debe seguir la nueva perspectiva teológica cuyo meollo racional se centra en el *realismo ecléctico* que asume el teólogo como respaldo en su crítica al orden establecido?

El teólogo da un primer elemento de juicio: “La reflexión crítica juega permanentemente, así, en sentido inverso al de una ideología racionalizadora y justificadora de un determinado orden social y eclesial.”<sup>104</sup> La distancia que toma de aquellas teorías que intentan explicar el orden social y religioso haciendo ver su justificación normativa, es para distinguir su propuesta teórica de las habidas, pero sobre todo que esta distinción estriba en el rechazo al orden establecido, no para destruirlo (postura que nunca asume Gutiérrez) sino para transformarlo. Esta transformación, pasa por un aspecto previo que debe cumplir la teología como reflexión crítica en la comunidad cristiana a saber:

“La teología, en tanto que reflexión crítica, cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría. Evitando, también, un narcisismo pernicioso y empequeñecedor. La teología, así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada

---

<sup>103</sup> *Loc. cit.*

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 30.

por la propia institución eclesiástica, que impide acercarse auténticamente a la palabra del Señor.”<sup>105</sup>

En estos términos es que Gutiérrez determina el sentido y la orientación que tiene la teología como reflexión crítica. Ésta debe servir al hombre y la comunidad cristiana y a los no creyentes (aspecto que sostiene en su primera estación) de “liberación” del estado ensemismático al cual compele la doctrina teológica tradicional que él llama “narcisismo pernicioso y empequeñecedor”. Esto permitiría liberarlo de “toda forma de alienación religiosa”, la cual debe entenderse en la visión del teólogo, como todo tipo de prejuicios y supersticiones del creyente que pertenece al contexto latinoamericano sumido en la ignorancia, asumido como religión cristiana, no reflejando así, un verdadero entendimiento de lo que significa “la palabra” de Dios. Y lo que es más grave, esto es “alimentada por la propia institución eclesiástica”, de allí es que la reflexión crítica de la nueva teología busca liberar a cristianos y no cristianos, aunque fundamentalmente a los primeros, “evitándoles todo fetichismo e idolatría”, de esta manera, se puede deducir por lo que pretende en su primera estación, convencer a los no creyentes sobre la verdadera religión cristiana permitiéndoles “acercarse auténticamente a la palabra del Señor.”

La reflexión crítica de la teología cumple, así, la función de liberar al hombre cristiano y no cristiano, por lo tanto, “la teología considerada de este modo, es decir, en su ligazón con la praxis, cumple una función profética en tanto que hace una lectura de los acontecimientos históricos con la intuición de desvelar y proclamar su sentido profundo.”<sup>106</sup> Esto es, hacer de la reflexión crítica un pensamiento histórico de la praxis del creyente visualizando la orientación de su desarrollo y evolución hacia la cual se dirige y con ello anunciar (“función profética”) una nueva perspectiva, en este caso, cristiana. Aquí se encuentra el rasgo característico de la nueva teología que propone Gutiérrez y que la diferencia de la clásica y tradicional.

---

<sup>105</sup> *Loc. cit.*

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 31.

La nueva teología, cuya función es liberadora, no puede ser solamente teórica –aunque en realidad como propuesta no realizada lo es– sino que debe buscar realizarse y deben ser los cristianos comprometidos con la “fe en Dios” quienes la lleven a la práctica. Aquí es cuando Gutiérrez, responde a una cuestión que dejó planteada y no resuelta en su primera estación, es decir, el rol del teólogo en la nueva teología. Al respecto, manifiesta:

“Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida, hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de ‘intelectual orgánico’...comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres.”<sup>107</sup>

La formación del teólogo como *intelectual orgánico*\* es esencial para la realización de la profecía liberadora que propugna la nueva teología. Éste debe comprometerse “personal y vitalmente” con la liberación de hombres dominados y oprimidos por otros hombres, países y clases sociales. Esta es la praxis histórica que todo cristiano comprometido debe asumir con la historia de su tiempo. No se trata de un compromiso moral o ético, Gutiérrez aclara contundentemente, este es un compromiso histórico en un contexto determinado, de allí que “la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se da en la praxis histórica”. Así, la configuración de la nueva teología toma su nombre sobre la reflexión de la praxis histórica, la dominación debe reflejar los procesos y fines que busca alcanzar, la liberación del hombre.

“La teología de la liberación nos proporciona, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de

---

<sup>107</sup> *Loc. cit.*

\* Antonio Gramsci, a quien G. Gutiérrez hace alusión con respecto al concepto “intelectual orgánico”, asume en su interpretación del marxismo como *filosofía de la praxis* al teórico comprometido socialmente con la masa trabajadora.

la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella –reunida en ecclesia– que confiesa abiertamente a Cristo.”<sup>108</sup>

Se trata de una teología que piensa el mundo, y que situada en un momento de su proceso histórico, piensa igualmente transformarlo “abriéndose en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal al don del reino de Dios.”<sup>109</sup>

#### **D. Perspectiva de la liberación.**

El concepto de liberación en Gutiérrez, se desliga del análisis de la praxis histórica del creyente y asume el compromiso de transformación de la historia humana del estado de dominación y opresión, en la búsqueda de una “sociedad, justa y fraternal”, la misma se dirigiría al encuentro de Dios. Sin embargo, habría que ver la connotación que adquiere en el teólogo la teología de la liberación, es decir, en qué contexto se realizaría el proceso de liberación y qué rasgos tendría la misma una vez alcanzada.

##### **a) Liberación económica del dominio externo e interno.**

Cuando se habla de liberación del dominado y oprimido de “países, clases y hombres” es porque esta realidad alude a la explotación del hombre por el hombre, de países ricos e industrializados sobre países pobres (o lo que es lo mismo, países capitalistas sobre países todavía precapitalistas) y de una clase social dominante sobre otra dominada, lo que refleja intereses sociales de clase. Esto implica, por lo tanto, hablar del desarrollo de los países pobres y evitar con ello el dominio externo. Sin embargo, ¿qué orientación debe tener el desarrollo de los países pobres precapitalistas (ex colonias como los latinoamericanos) que son dominados económicamente por los países capitalistas? Esta es la cuestión que Gutiérrez intenta responder.

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>109</sup> *Loc. cit.*

En primer término, Gutiérrez critica las tendencias economicistas y modernizantes de los ideólogos de los países de democracia liberal, es decir, países industrializados, pues, sus propuestas teóricas para el desarrollo de los países tercermundistas, entre ellos, los latinoamericanos, no constituyen en realidad, el verdadero progreso para estos países pobres. Esto se debe a que existen intereses económicos que se buscan resguardar. De tal forma que las elites gobernantes de los países industrializados, se confabulan con las elites dominantes de los países pobres<sup>110</sup>, para evitar el verdadero progreso, de allí que desarrollo en la voz de los que promueven el mismo, signifique “reformismo y modernización”. Esto más bien, “en muchos casos...no eran sino nuevas y solapadas formas de acrecentar el dominio de los grandes grupos económicos.”<sup>111</sup>

Este dominio exterior, de los grandes organismos de poder económico de los países industrializados en confabulación con los “grupos nacionales dominantes”, que lo permiten, sería lo que obstaculiza el proceso a la “verdadera transformación”. En tal sentido, para Gutiérrez, esta situación social, económica, política y cultural, de dominación conlleva a una toma de conciencia de los países subdesarrollados, considerando de esta manera que su nivel de pobreza es el “subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen...por lo tanto...su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que

---

<sup>110</sup> Michael Novak, describe a las elites latinoamericanas del siguiente modo: “...una antigua estructura legal concebida para proteger a los antiguos privilegios de una elite precapitalista. Dicha elite no inventa virtualmente nada, no arriesga virtualmente nada, no toma virtualmente ninguna nueva iniciativa. Es un parásito y distribuye los bienes y servicios de las empresas extranjeras de las cuales no emula la inventiva y el dinamismo. De esta manera, las elites latinoamericanas permanecen detrás de un grueso muro jurídico cuyo propósito es impedir el surgimiento del capitalismo. Estas elites temen la competencia económica. Su mayor preocupación es la protección del antiguo privilegio. Quieren comprar y vender, pero sólo detrás de muros protectores concebidos para excluir a los otros. No son creadores. Muy pocos nacieron entre pobres (...) los funcionarios gubernamentales continúan actuando tal como lo hicieron los virreyes del periodo colonial, restringiendo las actividades económicas legales a sus familias y amigos.” (*¿Será liberadora?* Buenos Aires, Grupo editorial Planeta, 1988, pp. 14-15). Lo que no agrega el señor Novak, es que este *statu quo* de las elites latinoamericanas, ha sido beneficioso en todo sentido para las grandes multinacionales de su país, EEUU, sobornando a los funcionarios públicos, para obtener ventajas económicas y jurídico-políticas sobre los recursos naturales de América Latina que explotan sin misericordia con la anuencia permisiva de esas elites parásitas, generando con ello la miseria de poblaciones inmensas de menores recursos. Generalmente, estas poblaciones, están integradas por indígenas, campesinos que ven como sus tierras son contaminadas y expoliadas por el gran capital.

<sup>111</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 43.

sobre ellos ejercen los países ricos”.<sup>112</sup> Este tema de fondo lo visualiza en una perspectiva de respuesta contra la dominación interna de lo que él llama “grupos nacionales dominantes” en los países pobres, que se sintetiza en la conocida frase: “dominantes hacia dentro, dominadas desde fuera”. De ahí que considere la necesidad de rompimiento de ese tipo de relación que domina a los países pobres: “Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista.”<sup>113</sup>

Esta formulación teórica constituye la posición política del teólogo. El análisis del problema económico, lo lleva a la solución política, la cual constituiría la verdadera transformación para los países pobres, derivando así en una “sociedad socialista”. El punto neurálgico, por lo tanto, y causa de la prolongación de la pobreza de los países dominados, es la dominación económica extranjera, por lo tanto, sólo queda una opción, la liberación. Mas ¿qué es la “liberación” frente al “desarrollo” que proponen los países ricos? “Liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo. Sólo entonces, en el contexto de este proceso, una política de desarrollo puede realizarse eficazmente, cobrar sentido y evitar una formulación engañosa.”<sup>114</sup>

En tal sentido, se hace necesario para el teólogo, orientar la política, que empiece rechazando aquello que “se mantenía a un nivel abstracto y a-histórico; las sociedades subdesarrolladas, atravesadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas.”<sup>115</sup>, lo que sin duda aseguraba un grado de dominación económica. De allí que muestre una mejor disposición política hacia la llamada “teoría de dependencia”, formulada por científicos sociales

---

<sup>112</sup> *Loc. cit.*

<sup>113</sup> *Loc. cit.*, p. 43.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 105.

latinoamericanos<sup>116</sup>, según la cual las inversiones económicas extranjeras se instalan en los sectores económicos más dinámicos de la industria latinoamericana ligándola a todo el conjunto del sistema capitalista, lo que constituye la forma diferente de intervenir en estas realidades socio-económicas. Pero también llama la atención en forma crítica, por no tomar en cuenta a las clases sociales inmersas en el problema, pues, esto “permitirá ver lo que está realmente en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes...la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial.”<sup>117</sup> Es decir, desde una perspectiva científica de la historia. De allí que se plantee, sobre esta base, el proceso de liberación.

“Estamos, en América Latina, en pleno proceso de fermentación revolucionaria...la insostenible situación de miseria, alienación y despojo en que vive la inmensa mayoría de la población latinoamericana presiona, con urgencia, para encontrar el común de una liberación económica, social y política. Primer paso hacia una nueva sociedad.”<sup>118</sup>

La situación de conflicto social, económico y político de América Latina por el nivel de dominación de los países desarrollados que es objeto, conlleva su liberación hacia la construcción de una “nueva sociedad”. Ésta debe orientarse hacia la edificación socialista en este continente. En tal sentido, siguiendo a J. C. Mariátegui, Gutiérrez indica que debe trasuntar por un camino original, en tanto que esto es una tarea ardua, de allí que “la construcción del socialismo –urgida por tareas inmediatas– en Latinoamérica es carecer de una teoría sólida y propia...no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico.”<sup>119</sup> Este socialismo latinoamericano debe forjar no sólo las condiciones materiales de existencia de la “nueva sociedad”, sino, además, “la construcción de *un hombre nuevo*.”<sup>120</sup> Sin embargo, para Gutiérrez, no se podrá llegar a la formulación de un

---

<sup>116</sup> Los brasileños F.H. Cardoso y E. Faletto son sociólogos quienes desarrollan la teoría de la dependencia en su libro *Dependencia y desarrollo en América Latina*, así como a Th. Dos Santos, en su escrito *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 118.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 121.

socialismo que nazca de las mismas entrañas del continente latinoamericano, si es que no se concibe su realidad concreta sobre la base de una “conciencia crítica...esfuerzo permanente del hombre que busca situarse en el espacio y en el tiempo, por ejercer su capacidad creadora y asumir sus responsabilidades. La conciencia es, por ende, relativo a cada etapa histórica de un pueblo y de la humanidad en general.”<sup>121</sup>

#### **b) Dimensiones de la liberación del hombre.**

La solución que propone Gutiérrez, es la liberación del dominio económico extranjero –o lo que él llama “ruptura” de ese dominio– y también del ideológico-político que se pone de manifiesto a través del término “desarrollo”, de esa forma se va a “evitar una formulación engañosa”. Pero, la liberación para el teólogo no se reduce a lo económico y político, abarca también al hombre dominado, por lo que se refiere a una “liberación del hombre”, es decir, “de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a...su libertad.”<sup>122</sup> Esta libertad humana tiene, según el teólogo, dos dimensiones una externa que se puede lograr en un “proceso y conquista histórica” y otra interior, “individual e interna”; y por eso enfatiza en que:

“...el hombre de hoy no aspira sólo a liberarse de aquello que viniendo del *exterior*, le impide realizarse en tanto que miembro de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Busca, igualmente, una liberación *interior*, en una dimensión individual e íntima. Una liberación en un plano no solo social, sino también psicológico.”<sup>123</sup>

La importancia de la liberación interior del hombre de los países pobres toma tanto relieve como la liberación externa, ambas se complementan. La característica que tiene ésta es social, económica y política, y la de aquella, es psicológica. Sin embargo, ¿cuál es el rasgo que ésta adopta para una “plena liberación del hombre”? En realidad Gutiérrez no la especifica con claridad, más bien nos responde con una

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 122.

<sup>122</sup> *Loc. cit.*

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 49.



generalidad, “la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre; en vista de una realización cada vez más plena total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana.”<sup>124</sup> Asumimos que, esto se resolvería en una sociedad socialista, según este planteamiento.

A ello agrega su perspectiva teológica, pues, hasta aquí ha analizado la cuestión de la liberación desde una perspectiva racional. Para complementarla en una conjugación teórica de la nueva teología, el teólogo parte de la teoría del pecado y de su interpretación de la Biblia, cuando expresa:

“El pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres. Decir que es la causa última, no significa, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones; pero sí subraya que las cosas no suceden al caso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal, o colectiva, responsable, una voluntad de rechazo de Dios y de los demás.”<sup>125</sup>

Así, según Gutiérrez, desde una perspectiva bíblica, la miseria, la injusticia y la opresión se deben al pecado, que no es sino la “ruptura de amistad con Dios y con los otros”; sin embargo, también tienen que ver las estructuras y “condicionamientos objetivos” aunque detrás de éstas está la “voluntad personal y colectiva”. Y para que se pueda superar esta situación, se hace necesario, “la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él”. Esto permitiría conducir al hombre a “la comunicación con Dios y con los demás hombres.”<sup>126</sup>

Expuesto de esta manera, el sentido de liberación, para Gutiérrez, tendría “tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo.”<sup>127</sup> El primer nivel

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 60.

es socioeconómico y político; el segundo, es el proceso histórico; el tercero, la salvación de Cristo.

### **E. Problemática Iglesia-mundo.**

La concepción teológica de Gutiérrez, orientada racionalmente, ha conllevado a la reflexión crítica sobre lo que ha venido constituyendo la teología clásica o tradicional en relación al contexto social y económico en la que se desenvuelve. En esta crítica teológico-filosófica, expone el rol o la función de la iglesia ante los cambios sociales operados en el mundo, de tal forma que la relación iglesia-mundo se sitúa en un problema a resolver, pero para ello se hace necesario plantear el mismo, en los términos siguientes:

“Se trata, en definitiva, del asunto clásico de la relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social; fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación iglesia-sociedad, iglesia-mundo.”<sup>128</sup>

Este problema a resolver, conlleva elementos en su composición que Gutiérrez los analiza desde la perspectiva de su teología de la liberación. Ya en su primera estación había tratado el problema; sin embargo, en esta nueva estación, madura la idea, la profundiza sobre la base de la crítica reflexiva racional en la orientación que hemos señalado. Esta problemática conlleva, precisamente a ver la relación en si la iglesia está en el mundo o si el mundo se mueve a través de la iglesia, ésta última es la perspectiva de la teología clásica. Es decir, la distinción entre el mundo, lo temporal con la iglesia, por lo tanto, ésta visualiza al mundo como algo en la cual no se debe intervenir. Y, políticamente, esta es la posición que ha asumido, en términos generales, la iglesia institucionalizada, que en el examen de Gutiérrez significa que la iglesia no ha sabido asumir los cambios operados en el mundo de hoy<sup>129</sup>. La iglesia se ha manifestado en el mundo a través de las pastorales eclesiásticas que ya hemos

---

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>129</sup> Se sitúa en un contexto social e histórico después de la Segunda Guerra Mundial, en el cual se operaron cambios sociales, políticos, económicos y culturales que cambiaron el orden de la sociedad global.

referido al caracterizar sus rasgos distintivos. La orientación de las mismas siempre ha estado bajo la dirección de la autoridad eclesiástica, que a decir de Gutiérrez, han estado “ligados a una mentalidad conservadora”.<sup>130</sup>

#### **a) Aspecto político.**

Un primer elemento que habría de anotar en esta relación iglesia-mundo, según el teólogo, es el aspecto político al cual la iglesia no le ha puesto el énfasis debido. “La razón humana se ha hecho razón política. Para la conciencia histórica contemporánea, lo político no es ya más algo que se atiende en los momentos libres que deja la vida privada y ni siquiera una región bien delimitada de la existencia humana”<sup>131</sup>. Es decir, el factor político guiada por la razón humana y no puramente por el sentimiento de fe, es parte de la “conciencia histórica contemporánea”, razón por la cual, la iglesia no puede sustraerse a ese hecho. Sobre todo porque el hombre empieza a tomar conciencia del mundo en que vive. “El hombre contemporáneo ha comenzado a perder su ingenuidad frente a sus condicionamientos económicos y socio-culturales, las causas hondas de la situación en que se halla le son, cada vez, mejor conocidas. Atacarlas es el requisito indispensable para un cambio radical.”<sup>132</sup> Éste debe ser de orientación social en la cual se construya una sociedad sobre nuevas “relaciones de producción” que evidencie la justicia para todos y de esta manera liberarse de la dominación extranjera.

Ante esta situación la iglesia no se ha pronunciado. La vida eclesiástica se ha mantenido en el conservadurismo doctrinal, es decir, reducidos a lo monástico y de saber teológico, ahora debe poner en primer plano la política:

“El acento se puso en la vida privada, en el cultivo de los valores intimistas; lo político se hallaba en un segundo plano, en el escurridizo y poco exigente terreno de un mal entendido ‘bien común’. Lo que servía, a lo sumo, para elaborar una ‘pastoral social’, basada en la

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 67.

‘emoción social’ que todo cristiano que se respetaba debía tener. De allí que se quedara satisfecho con una visión aproximada moralista y ‘humanizante’ de la realidad.”<sup>133</sup>

La práctica eclesial se reduce a lo meramente moralista del cristianismo, o sea que lo político no constituye su principal función, pues, ésta está más en la realización de las pastorales sociales en la sociedad latinoamericana. Esta renuncia a la política en primer plano, en el contexto contemporáneo tan lleno de conflictos sociales y económicos, es un espacio propicio para que la iglesia no siga aislada de lo “temporal”, de allí que el cristiano debe asumir un rol social más activo en el mundo conflictivo en que vive. “La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega –con otros– su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas.”<sup>134</sup> En realidad el hecho que la iglesia católica no ponga en primer plano la política para la defensa del cristiano oprimido como exige Gutiérrez, no es que no haga uso de la misma, sucede que la emplea en un sentido acomodaticio con el poder económico dominante desde que se instaló en la época colonial<sup>135</sup>. En tal sentido, el teólogo reclama tener una actitud cristiana y para ello recuerda que, “Ser cristiano es, en efecto, aceptar y vivir solidariamente en la fe, la esperanza y la caridad, el sentido que la palabra del Señor y el encuentro con él dan al devenir histórico de la humanidad en marcha la comunión total.”<sup>136</sup>

Estos elementos constituyen el problema de la relación iglesia-mundo, esto es, por un lado, los aspectos socioeconómicos de la sociedad contemporánea que se operan en el mundo y, por otro, la función de la iglesia en ese mundo. Esta última, en la opinión de Gutiérrez, no ha cumplido el verdadero significado de ser cristiano,

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>135</sup> “Desde hace varios siglos la Iglesia ha aprendido a ser oportunista. No se ha apoyado tanto en sus dogmas, como en sus transacciones.” (Mariátegui, J. C. “Temas de nuestra América”, en *Mariátegui total. Ibíd.*, p. 427).

<sup>136</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 69.

lo que ha hecho es organizar pastorales sociales y practicar una política de contubernio con los que “detentan el poder económico y político”:

“Se descubre entonces que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesiástica, pero no para todos. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el statu quo; pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido.”<sup>137</sup>

Este doble papel de la institución eclesiástica en un contexto social y económico como el latinoamericano, tan convulsionado por los conflictos del mismo orden, lleva a un alejamiento del creyente que constituye la masa popular. El proceso de cambios acelerados por los que atraviesa el mundo contemporáneo después del último magno acontecimiento histórico posbélico, ha revolucionado las simientes tradicionales de una concepción del mundo que parecía inamovible. La ciencia y la técnica cada vez más compleja han facilitado el conocimiento de muchos misterios sobre la realidad sensible, volviendo al hombre más consciente de sus capacidades. Ello ha hecho debilitar –mas no desaparecer– las creencias tradicionales consideradas como la única explicación del mundo en el común de la gente. Este fenómeno ha constituido al proceso gradual de secularización del mundo creyente.

“La secularización es, –dice Gutiérrez– ante todo, el resultado de una transformación en la autocomprensión del hombre. De una visión cosmológica se pasa a una visión antropológica, gracias, sobre todo, al desarrollo de la ciencia. El hombre se percibe como una subjetividad creadora. Más aún, el hombre toma conciencia...de ser agente de la historia, responsable de su propio destino. Su inteligencia descubre no sólo las leyes de la naturaleza, sino que se incursiona también en las de la sociedad, la historia y la psicología.”<sup>138</sup>

Esta actitud realista de la teología de Gutiérrez significa una propuesta revolucionaria dentro de los esquemas rígidos e inamovibles en el tiempo y el

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 81.

espacio de la iglesia tradicional. El hecho que ésta no se adecue a los cambios exigibles en el contexto global, no implica que gradualmente se hagan más fluidas “las fronteras entre vida de fe y tarea terrestre, iglesia y mundo.”<sup>139</sup> En esta perspectiva, la iglesia católica latinoamericana, se encuentra en un contexto socio-económico global dominado por el capitalismo, esto conlleva a visualizar la verdadera situación social, económica, política y cultural del curso que ha seguido desde que dejó de ser colonia hispana, por lo tanto, las realidades socioeconómicas de América Latina sumidas en el atraso constituyen un campo de acción en el cual se conciba una perspectiva diferente de teología y por ende una nueva forma eclesial que integre a los creyentes y no creyentes de Latinoamérica.

En este contexto del mundo en general y el latinoamericano en particular, tiene especial énfasis el rol de la iglesia latinoamericana, que no puede seguir guiándose por los cánones impuestos por la tradición eclesial y abstraída al avance del tiempo que norma la evolución de lo “temporal”. Al respecto, Gutiérrez propone que la problemática iglesia-mundo, se resuelva en la praxis histórica y social, en la cual la iglesia, que es parte de este mundo, se comprometa en una praxis política activa por la liberación de los oprimidos de la América Latina dominada por los países industrializados.

#### **b) Aspecto social.**

Para él, la iglesia latinoamericana tiene especial relieve porque está inmersa en una realidad social y cultural en la cual la población latinoamericana es mayoritariamente creyente, profesa una concepción del mundo creacionista y es eminentemente católica. La iglesia latinoamericana sería el equivalente del partido político en la política laica<sup>140</sup>, de allí que los sacerdotes que la sirven deben comprometerse también en el mundo latinoamericano, pues, la gran masa de

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>140</sup> A una interpretación parecida llegan Macridis y Hulliung, cuando dicen: “...la iglesia asume la tarea de dirigir un movimiento revolucionario de una clase, los pobres, contra las fuerzas locales e internacionales del capitalismo que explican su difícil situación. En nombre de una inevitable lucha de clases, se convierte en un agente de revolución y de la reforma para instaurar el socialismo y la justicia social.” (Macridis, Roy-Hulliung, Mark. *Las ideologías políticas contemporáneas*. Madrid, Alianza editorial, 1998, p. 268).

oprimidos creyentes necesitan la liberación y los sacerdotes a través de la iglesia pueden contribuir a la misma. De hecho, los acontecimientos históricos de América Latina en un contexto revolucionario, ya han permitido la participación de creyentes en acciones subversivas de liberación, tal es el caso cubano. También, ante estos hechos, obispos y sacerdotes organizados en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), han mostrado su respaldo y compromiso hacia el proceso de liberación de América Latina, “e incluso...tomar el sendero del socialismo.”<sup>141</sup>

Los rasgos del socialismo latinoamericano presentan una connotación teórica, la misma postula premisas generales, tal es el caso, por ejemplo, de transformar la propiedad privada “*por propiedad social de los medios de producción*”<sup>142</sup>. Gutiérrez plantea las posibles salidas para lograr articular la “nueva sociedad” y el “hombre nuevo” de este socialismo, así como una iglesia latinoamericana comprometida socialmente. Esto tiene como contenido la participación del oprimido como actor principal en el proceso de liberación, de allí que su grado de conciencia debe estar en función a superar las injusticias a las cuales se ve sometido y transformar aquello que impida su activa participación para cambiar radicalmente su situación, porque:

“...es a los pobres a quienes toca el papel protagonista en su propia liberación...Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia...las estructuras actuales impiden la participación popular y producen la marginación de las grandes mayorías, que no encuentran tampoco canales de expresión para sus reivindicaciones.”<sup>143</sup>

La iglesia, por tanto, conciente de esta situación social y comprometida en el mundo latinoamericano, según Gutiérrez, debe intervenir en forma decisiva, “urgida a dirigirse a los oprimidos –en lugar de apelar a los opresores–, llamándolos a tomar las riendas de su propio destino, comprometiéndose a apoyarles en sus

---

<sup>141</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 146.

<sup>142</sup> *Loc. cit.*

<sup>143</sup> *Ibíd.*, pp. 152-153.

reivindicaciones, dándoles oportunidad de expresarlas y expresándolas ella misma.”<sup>144</sup>

### **c) Conciencia crítica hacia una nueva iglesia.**

La iglesia latinoamericana está inmersa fuertemente en una crítica contra el *statu quo* y a favor del cambio de actitud de la iglesia católica hacia los oprimidos que son la masa de creyentes y a la cual la postura tradicional y conservadora de la iglesia no ha sabido llegar. De allí que urge una conciencia crítica al interior de la misma iglesia que haga virar en una dirección más realista y de lado de los pobres.

La opción de Gutiérrez es “la cercanía con quienes ven el devenir histórico en una perspectiva marxista, lleva a revisar y reactualizar los valores escatológicos del cristianismo, que no sólo señalan lo provisional de los logros históricos, sino, sobre todo, su abertura hacia la total comunión de todos los hombres con Dios.”<sup>145</sup> La concepción del mundo debe constituir una postura definida, sobre la base de una teoría científica, que sirva de eje central a la teología en una redefinición teórica que sustente la conciencia crítica en el actual orden existente de injusticia y dominación, y a la cual, la iglesia no debe sustraerse en una visión teológica que la aleje de la realidad del mundo a la cual pertenece. “Poco acostumbrados estamos en ambientes cristianos, sin embargo, a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo antagónico preferimos una irénica conciliación, a lo provisorio una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y pensar la paz en el conflicto, lo definitivo en lo histórico.”<sup>146</sup> El problema, por lo tanto, se resuelve siendo parte del todo reconociéndolo y actuando sobre él y no así aislándose, por lo tanto:

“Para la iglesia latinoamericana, estar en el mundo sin ser del mundo significa en concreto y cada vez más claramente, estar en el sistema, sin ser del sistema. Es evidente, en efecto, que solo un rompimiento con el injusto orden actual y un franco compromiso por una nueva

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>146</sup> *Loc. cit.*



sociedad, hará creíble a los hombres de América Latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora.”<sup>147</sup>

La problemática iglesia-mundo conduce, según Gutiérrez, a la relación de realismo histórico que debe haber entre estas dos realidades. En este aspecto, la iglesia ha jugado un doble papel, opuesto en cada uno. Por un lado, se ha creído estar por sobre el mundo, y, por otro, ha actuado dentro del mismo, a lado de los poderosos de quienes ostentan el poder económico en medio de privilegios olvidando a los oprimidos de ese poder económico injusto.

De lo que se trata, para el teólogo, es de un cambio radical en ese doble papel, es decir, reconocer que la iglesia no está por sobre el mundo y que, siendo parte de él, está sujeta a los cambios que en él ocurra, por lo tanto, debe alejarse de los privilegios del que disfruta junto al poder económico que genera las estructuras socioeconómicas injustas contra los oprimidos. Mas reconociendo, que con un llamado a la exhortación no bastará, concluye que “los verdaderos cambios en la iglesia sólo serán el resultado de las transformaciones sociales que experimente el continente.”<sup>148</sup> De allí que el énfasis hay que orientarlo a la lucha política por la transformación social. En tal sentido, una nueva iglesia debe surgir, una que responda a un nuevo orden; para el teólogo, ésta debe construirse desde abajo, desde el oprimido, por eso manifiesta: “Hoy comprendemos mejor que estamos llamados a construir la iglesia desde **abajo**, desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas. Esto es lo que llamamos el proyecto de una iglesia popular, una iglesia que bajo la acción del Espíritu surge en esos sectores populares.”<sup>149</sup>

#### **F. Lectura militante de la Biblia.**

El significado que tiene la Biblia para el creyente cristiano es inmenso, pues, subyace en él la creencia de un Dios que ha hablado a través de hombres escogidos

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>149</sup> Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los Pobres*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1979, p. 38.

para escribir su palabra y su voluntad, lo cual tiene un poder emotivo muy grande en el creyente, es un sentimiento de fe propio de la cultura que profesa la religión cristiana occidental. En tal sentido, la Biblia es considerada un libro sagrado, toda vez que se trata de la “palabra de Dios”, la “prueba escrita” de su existencia y el “anuncio de su voluntad” de aquello que esta por venir. Sin embargo, cabe destacar que la cultura en la que está inserta corresponde, por lo general, a la occidental y todas las áreas geográficas y realidades culturales que están bajo su dominio económico y cultural.

#### **a) Niveles de interpretación bíblica desde América latina.**

La interpretación de la Biblia ha tenido como consecuencia serios conflictos eclesiásticos, de allí la disidencia de los grupos cristianos en la formación de “nuevas religiones”, que en realidad, son posturas religiosas diferentes a la católica dirigida desde el Vaticano. De ahí surge la religión protestante en diferentes vertientes y cada una interpreta la Biblia según su particular punto de vista, la cual hace alusión a su fe; por tanto, la lectura y reinterpretación del evangelio o Santas Escrituras, como también se le llama a la Biblia, no es nada nuevo. De hecho cada nueva interpretación siempre ha conllevado un conflicto social dentro de la organización eclesiástica que en última instancia se explica por los cambios económicos en la sociedad.

Así también, desde el contexto socio-económico latinoamericano, Gutiérrez hace una relectura, y por ende una reinterpretación de la Biblia como teólogo y creyente cristiano, pero sobre todo porque toma partido por una opción política socialista, que expresa a través de una conciencia crítica partiendo de lo realmente existente, en una concepción de la historia y su praxis de liberación de la opresión. Para Gutiérrez, “la Biblia es un conjunto diversificado de libros. Su unidad está dada por la narración de la fe de un pueblo, en la que leemos la certeza, la perplejidad, las deficiencias, las alegrías de nuestra propia fe en el Dios que nos hace su pueblo. Por todo esto la Biblia es de acceso fácil y difícil al mismo

tiempo.”<sup>150</sup> De esto se deriva que, la lectura de la Biblia tiene tres niveles de interpretación: *cristológica*, como creyente que es; *histórica*, porque trata los hechos de un pueblo en relación con su Dios; y *militante*, en tanto toma partido por las luchas de liberación del pueblo oprimido. Naturalmente, el eje de interpretación crítica, está en función a su militancia política, pues esta es la orientación, que guía la lectura de la Biblia:

“Además de **cristológica** nuestra lectura será creyente...será también una lectura **histórica**: Dios se revela en la historia del pueblo...atravesada por conflictos y enfrentamientos, no entramos consciente y eficazmente en ella sino por nuestra inserción en las luchas populares por la liberación; nuestra lectura de la Biblia será pues una **lectura militante**...Es necesario reivindicar esta lectura creyente y militante de la Palabra del Señor. Lectura hecha desde “los condenados de la tierra”, porque de ellos es el “reino de los cielos”. Ellos son los destinatarios del Evangelio, pero lo serán en la medida en que sean también sus portadores.”<sup>151</sup>

Establecido así el sentido de la lectura bíblica, Gutiérrez, expone su interpretación de los evangelios haciendo ver la fe del pueblo judío, en la situación que vivían, con relación a la situación de los oprimidos de América Latina. Partiendo de esta similitud, elabora su argumentación cristológica, histórica y militante (o política). Es decir, los sucesos que narra la Biblia sobre el pueblo escogido de Dios, Israel, desde su esclavización por Egipto, la tierra de los faraones y cómo Dios libera a su pueblo. “La historia de la que arranca la fe bíblica es una **historia abierta al futuro**. La liberación de Egipto es un hecho que será releído constantemente, iluminando otras intervenciones históricas de Yahvé.”<sup>152</sup> En tanto esto es ‘muestra’ de la intervención de Dios en la historia del hombre, la fe del cristiano se fortalece con la Biblia, pues, lo que ofrece el Dios bíblico conlleva a una esperanza de fe. “Conocer a Yahvé es una postura escatológica. Dios es amor, lo es ya en el presente y lo será plenamente al final de los tiempos. La esperanza es un elemento esencial de la fe según la Biblia.”<sup>153</sup> Por lo tanto, la fe del pueblo

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p.12.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p.13.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 17.

oprimido que cree en Dios es lo que daría sentido a una postura escatológica, de un ofrecimiento de liberación. Ya lo hizo con Israel, su pueblo elegido, se espera que lo haga con los oprimidos que sufren miseria y son una inmensa masa de creyentes. “Ese es el sentido de las intervenciones de Yahvé en la historia, su acción no tiende a demostrar su poder sino a **liberar y hacer reinar la justicia.**”<sup>154</sup>

#### **b) Dios en la historia humana.**

La intervención del Dios bíblico en la historia humana, es para liberar al que lo necesita, pero sobre todo al que tiene fe en él. Esta es la fe bíblica. Y como, la fe bíblica, se ha dado en un pueblo bíblico como el israelita, es decir, una creencia del pueblo de Israel que existe en concreto, es también una creencia que hace suya el pueblo latinoamericano; por lo que es lícito, para Gutiérrez, hablar de esa fe bíblica en el oprimido desde América Latina. “Y es que la relación Dios-padre es el corazón de la fe bíblica. En ella se hallan irremediabilmente enlazadas las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplación y la historia, la mística y la política.”<sup>155</sup> Está, por tanto, en el pobre y el oprimido la tarea de luchar por su liberación. Esta no es tarea fácil, encuentra en su camino muchos escollos que debe vencer, se debe tener, además, en cuenta la “dialéctica de memoria y libertad”, en el sentido de recordar la intervención del Dios bíblico que interviene en la historia del hombre para salvarlo y la libertad como futuro de los nuevos tiempos:

“La evocación de la gesta libertadora de Yahvé no es nostalgia de tiempos idos. Todo gran amor recuerda el momento inicial, en los momentos fuertes como fuente de alegría, en los momentos difíciles como reafirmación de una esperanza. En ambos casos la mirada está puesta hacia delante. Y el futuro es tarea. La memoria aparece así como condición de una libertad creadora. Lo que decíamos del exilio es vigoroso ejemplo de memoria de la salida de Egipto y de abertura hacia nuevos caminos de liberación.”<sup>156</sup>

La memoria como la libertad, son experiencias humanas que logra desarrollar en el transcurso de su vida, según sea las condiciones sociales en que le toque vivir.

---

<sup>154</sup> *Loc. cit.*

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 24.

En este caso, en la orientación de Gutiérrez para el cristiano, la memoria y la libertad, están en función de su fe como creyente, o sea la fe bíblica en su sentido militante y revolucionario. “Tener fe es creer que un hombre de esta historia, el judío **Jesús**, nacido de María, que anunció el amor del Padre, el Evangelio a los pobres, la liberación a los cautivos, que enfrentó a los grandes de su pueblo y de la potencia ocupante, que fue muerto por subversivo, es el **Cristo**, el Mesías, el Ungido, el hijo.”<sup>157</sup> El creyente, el oprimido, debe, por tanto, según el teólogo, seguir el ejemplo de Jesús, hijo del Dios bíblico, ir contra todo aquello que ate su libertad, no importa que los poderosos, los que dominan los consideren subversivos, lo que importa es que de ellos será el reino de los cielos. Es, pues, al ser parte de esta historia, hacer la historia bíblica hacia un encuentro con Dios, siguiendo su ejemplo:

“Jesucristo es precisamente **Dios hecho pobre** porque esa fue la vida humana que asumió y a partir de la cual lo reconocemos como hijo del Padre. Fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual.”<sup>158</sup>

### c) Liberación de los pobres.

Para Gutiérrez, la importancia que tiene los pobres de la historia humana, es que ellos constituyen la mayor parte de la población latinoamericana, la que viviendo en una situación de miseria material por la opresión de los más ricos y poderosos, es que no tienen acceso a una conciencia crítica para su autodeterminación en la historia. En estas condiciones, el proceso de liberación de esta masa de creyentes, es darle a conocer una forma diferente de leer la Biblia, lo que permitirá encontrar la forma, el estímulo para impulsarlos a la lucha por su propia liberación:

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 26.

“Las clases populares no llegarán a una auténtica conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares por la liberación; pero en la globalidad y complejidad del proceso social que debe quebrar un sistema opresor y conducir a una sociedad sin clases, la lucha ideológica tiene un lugar importante. Es por ello que la comunicación del mensaje releído desde el pobre y oprimido, y desde la militancia con sus luchas tendrá una función desenmascaradora de todo intento de hacer juzgar el Evangelio para justificar una situación contraria a la “justicia y el derecho”, como dice la Biblia.”<sup>159</sup>

El análisis del problema social a través de la lucha de clases, lleva Gutiérrez a situar la Biblia en un plano de símbolo de la liberación de la clase oprimida por el hijo de Dios hecho hombre y considerado subversivo. Y en tanto, el hijo bíblico nació entre pobres y como uno de estos se enfrentó ante sus opresores, la clase oprimida debe enfrentarse contra la otra clase social que los oprime. En este enfrentamiento de clases sociales, es que se encuentra el camino hacia la liberación por una sociedad justa, libre de iniquidades, sin clases sociales, para la construcción del “hombre nuevo” hacia el encuentro con Dios. En ello reside la importancia que tiene releer la Biblia partiendo del pobre bíblico como ejemplo para el pobre real, tener en la memoria la historia bíblica para hacer la historia real, creer en la fe bíblica para tener fe en la libertad real, creer en el Dios bíblico para encontrar al hombre, pues éste, debe tener fe en la Parusía. “Cristo es también el que vendrá, está en el futuro de nuestra historia. Eso es lo que llamamos la PARUSIA.”<sup>160</sup> De allí que conocer la historia implica memoria y libertad, pero una historia releída a la luz de la praxis política conduce a rehacer la historia.

“...releer la historia quiere decir rehacer la historia. Hacerla desde abajo; será por esto una historia subversiva. Hay que “verter” la historia no desde arriba, sino desde abajo. Lo grave no es ser un “sub-versivo”, luchar contra el sistema capitalista, sino como hasta hoy un “super-versivo”, un apoyo a la dominación imperante. Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad. Y de un nuevo anuncio del Evangelio.”<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 36.

El concepto subversivo que adopta Gutiérrez, va forjando la nueva concepción teológica que tiene sobre la Biblia, expresada en la lucha contra un sistema que oprime y en la búsqueda de la libertad hacia “una nueva experiencia de fe”, lo cual lo lleva a formar la “nueva espiritualidad”. Esto en el concepto del teólogo significa, formar la sociedad socialista, en una nueva perspectiva cultural en la cual esté formando parte la nueva concepción evangélica de la Biblia, una suerte de socialismo religioso o de religión socialista, en donde se realice, en una nueva versión, el relato bíblico de la lucha por la libertad en búsqueda del Dios que libera, para inaugurar como paso previo un socialismo de hombres justos guiados por la palabra del Dios bíblico.

#### **G. Conciencia política del oprimido.**

El centro de la concepción política de Gutiérrez es la liberación del pobre, oprimido y explotado. Sin embargo, esto trae consigo toda una serie de cuestiones a resolver. En primer término establecer cómo se va a liberar al oprimido, qué estrategias plantear para tal liberación. En segundo término, qué condiciones de vida espera obtener una vez liberado. En tercer término, cuál es la postura política que permita organizarlos para la liberación. En cuarto término, qué tipo de conocimiento logrado por el hombre permitiría comprender mejor la realidad social, etc. A todos estos cuestionamientos el teólogo intenta dar una respuesta, en la cual expone el problema social gravitante en América Latina, la exclusión social de la raza oprimida.

##### **a) Cuestionamiento al orden establecido.**

El aspecto particular que el teólogo tiene en cuenta es el “cuestionamiento del orden establecido...sin ese cuestionamiento no hay auténtica proyección al porvenir.”<sup>162</sup> Para eso se hace necesario tener una postura política definida que permita enfocar el problema en cuestión en su real dimensión y buscar la solución más viable. “Se trata de tomar una opción revolucionaria y socialista y de asumir así una tarea política en una perspectiva englobante, más científica y más conflictual

---

<sup>162</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p.263.

que lo que aparecía en los primeros pasos del compromiso político.”<sup>163</sup> La toma de partido por el socialismo, conlleva a delinear su teología política tomando como modelo la teoría científica de la historia asumiendo su raciocinio crítico en los aspectos fundamentales. Esta férrea decisión es expresada en un lenguaje radical, de franco tinte contestario contra el sistema capitalista. Al respecto dice:

“...aquellos que han optado por un compromiso liberador experimentan lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana. Sólo partiendo de esta percepción de la globalidad de lo político en una perspectiva revolucionaria, puede situarse debidamente un sentido más restringido del término que define acertadamente lo político como la orientación al poder político.”<sup>164</sup>

Además agrega, “En el contexto de lo político, el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con la naturaleza, en relación con los otros hombres, como alguien que toma las riendas de su destino transformando la historia.”<sup>165</sup> El teólogo también destaca un aspecto importante en su posición política, la racionalidad científica, que ligada a la historia, ha permitido al *hombre contemporáneo* darse cuenta de su calidad como ser humano, asumir conscientemente su proceso histórico y el lugar que ocupa en el mundo.

En tal sentido, el hombre latinoamericano ha aprendido “a ser consciente de sus condicionamientos económicos y socio-culturales y a percibir las causas profundas de la situación de miseria y despojo en que viven los pobres de los países pobres.”<sup>166</sup> Pero qué significado tiene para el teólogo el término pobre. “En concreto ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado, no saber que es hombre. Frente a esta pobreza, material y cultural, colectiva y

---

<sup>163</sup> *Fuerza Histórica de los pobres*, p. 82.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>165</sup> *Loc. cit.*

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 84.



combativa tendrá que definirse el sentido de la pobreza.”<sup>167</sup> Sin embargo, la pobreza no es sólo material, según lo entiende el teólogo, también es espiritual:

“La pobreza espiritual es algo más profundo y global, es, ante todo, una total disponibilidad ante el Señor. Su relación con el uso, o la propiedad, de bienes económicos es ineludible, pero secundaria y parcial. La infancia espiritual, poder de acoger –no recepción pasiva– define la postura total de la existencia humana frente a Dios, los hombres y las cosas.”<sup>168</sup>

Determinada la pobreza en tales términos se hace necesario, entonces, “concienciar, politizar, hacer que el oprimido tome conciencia de que es hombre.”<sup>169</sup> Esto le va a permitir ser conciente de su lugar en la sociedad y cómo ésta se basa en una estructura social y económica injusta la cual hay que transformar, lo que implicaría optar por una tendencia política, el socialismo. Sin embargo, esta política por el socialismo del teólogo tiene un rasgo particular, pues, si bien reconoce la *racionalidad científica* en la historia en un contexto de conflictos sociales, también es cierto que expresa lo contemplativo de la acción política, o, como él dice “contemplativos en la acción”. Pero esta contemplación no significa ser observadores políticos e imparciales, significa, al parecer, ser *agitadores intelectuales* de la política, pues, no son los intelectuales los que harán la revolución transformadora, es aquella masa social que vive en la miseria, en la marginalidad social, que se hace evidente y angustiante en América Latina. Al respecto Gutiérrez dice:

“...en un continente como América Latina el reto no viene en primer lugar del no creyente, sino del **no persona**, es decir, de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal; el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es persona. El no-persona cuestiona ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural; y por eso es un llamado a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizante.”<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 354.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 369.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 336.

<sup>170</sup> *La fuerza histórica de los pobres*, p. 102.

Gutiérrez destaca fundamentalmente la estructura económica y con ello lo que le es inherente la política y la cultura, haciendo ver al “no-persona” su descontento frente al orden existente; sin embargo, incurre en una falacia, pues, la religión así como todas las otras formas de conciencia social, constituyen parte de la cultura y al expresar que el “no-persona” no critica al mundo religioso, está subestimando el descontento que éste también tiene de la conciencia religiosa por no entenderla en su real dimensión<sup>171</sup>, pero si bien no tiene una actitud abiertamente contestataria frente a la religión como sí lo tiene frente al orden establecido, en ambos casos, en él, existe una enajenación que lo hace soportar en silencio sus angustias<sup>172</sup>. Esto es lo que hace imperativo su politización, según el teólogo:

“Se trata en efecto no sólo de condenar una sociedad sino de estar convencido de que debe y puede ser transformada por la acción de las clases populares. Afirmación de una utopía que se hace historia con dificultad y con esfuerzo y que por eso mismo es lúcida ante el presente adquirimos una visión auténticamente realista del momento histórico. Utopía opuesta al “realismo” del opresor capitalista incapaz de comprender la racionalidad que nace de la fuerza de los pobres.”<sup>173</sup>

#### **b) La utopía revolucionaria.**

La situación deprimente del “no-persona”, el pobre y explotado, por el “opresor capitalista”, conduce a Gutiérrez a acentuar su efervescencia política hacia la transformación de esa situación deplorable e inhumana en que vive el pobre. La transformación, debe llevar a forjar en las “clases populares” una “utopía” conducente a la acción política y revolucionaria. La utopía del presente avizorará un

---

<sup>171</sup> Al respecto J. C. Mariátegui expresa, “El latinoamericano no siente, sino en medida muy ínfima, el problema religioso y moral de la cultura. O se contenta gregariamente y formalmente con las soluciones simples y rígidas del catecismo elemental. O se adapta a un escepticismo frívolo, vacuo, estéril, extraño a toda meditación filosófica, proclive a toda abdicación moral.” (Mariátegui, J. C. “Temas de nuestra América”, en *Mariátegui Total. Ibíd.*, p. 457).

<sup>172</sup> En lo referente al “no-persona” de Gutiérrez, notamos en C. Marx, una alusión semejante en la dirección que le da el teólogo. “El no tener es el más desesperado *espiritualismo*, la irrealidad total del hombre y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural.” (Marx, Carlos y Engels, Federico. *La Sagrada familia*. México, Ed. Grijalbo, 1958, p. 107).

<sup>173</sup> *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 140-141.

nuevo orden existente, el socialismo. Para el teólogo, “utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente. Son, en buena parte, las deficiencias de ésta las que dan lugar al surgimiento de una utopía. Se trata de un rechazo global y que quiere ir hasta la raíz del mal. Por eso la utopía es revolucionaria.”<sup>174</sup> Toda vez que la utopía se convierte en la formación de una conciencia revolucionaria, ésta se configura en un “pro-yecto” que da sentido a la historia, “un compromiso” por encontrar al hombre, al ser humano en el “no-persona”, lo que haría visualizar una sociedad diferente a la existente.

La utopía no es una ideología, hace notar el teólogo, pues, en el sentido que tiene para la acción revolucionaria, aquella evidencia una racionalidad científica en tanto permite conocer la realidad del orden social injusto, lo que conduciría a la “praxis transformadora de lo existente”, aquí se encuentra como “su elemento dinámico e interior”. Mientras que ésta, conserva el orden existente en su irracionalidad, dogmatizando lo empírico de sus relaciones en la cual se establece el privilegio y la injusticia. La utopía, por lo tanto, tiene tres niveles de significación, la “racionalidad científica”, el “proyecto histórico” y la “fe”. Estos niveles conducirían a la acción política, en la cual, el “luchador político...radicaliza su compromiso y lo ayuda a que su obra no traicione su propósito, su voluntad de lograr un encuentro real entre los hombres en el seno de una sociedad libre y sin desigualdades sociales.”<sup>175</sup>

Las “desigualdades sociales”, tiene como corolario la lucha de clases y para alcanzar la superación de las mismas se requiere reconocer que “la lucha de clases forma parte, en efecto, de nuestra realidad económica, social, política, cultural y religiosa. Su evolución, su alcance preciso, sus variaciones son objeto de análisis de las ciencias sociales, pertenecen al terreno de la racionalidad científica.”<sup>176</sup> Este conflicto social entre clases sociales, conllevaría a la superación de las mismas hacia la liberación, ésta, según el teólogo, tiene tres niveles “liberación política”,

---

<sup>174</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 297.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 304.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 341.

“liberación del hombre” y liberación del pecado”, las cuales actúan en forma sincronizada, en un “proceso salvífico único y global”, lo que conduciría a la formación del “hombre nuevo”.

La concienciación del oprimido debe partir de su realidad como ser humano, del lugar que ocupa en esa realidad social como ser humano, que le es adversa por estar llena de injusticias contra él, su trabajo y su existencia de vida. Saberse que constituye parte de una clase social constantemente atropellada en sus derechos humanos, es entender que necesita poner fin a ese estado dramático de explotación y miseria en la cual vive. Pensar en liberarse de ese estado deprimente es optar por una liberación política, pero la misma debe tener un espíritu motivador en su conciencia, en sus sentimientos de una verdadera transformación social, que pasa por un desenvolvimiento libre dentro de las condiciones materiales de existencia, es decir, ser dueño y partícipe de su ser social y concebir una conciencia social creadora en comunidad donde se realiza las aspiraciones individuales.

De esta manera Gutiérrez propone concebir, en el proceso de liberación política de la lucha de clases, como una “espiritualidad de la liberación”, lo que significa en la visión del padre de la teología de la liberación, una toma de conciencia social del hombre oprimido, que empieza en él mismo, como una necesidad imperiosa de salir del estado de miseria humana a la que es compelido a vivir.

“Una espiritualidad de la liberación estará en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social explotada, a la raza despreciada, al país dominado... Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir... presente en el hombre despojado alienado... Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente... con análisis de situación y con estrategia de acción.”<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 255.

Este compromiso de liberación por los oprimidos, es la que debe asumir la Iglesia latinoamericana como misión y los teólogos como servidores del mensaje evangélico hacia los pobres. La situación de los oprimidos solo puede cambiar con la transformación de las estructuras injustas que engendran esta situación de opresión social. Además, la perspectiva de liberación es ir a la acción política de aquellos que representan la fuerza social que constituye la acción transformadora. Para ello es necesario cambiar nuestros esquemas mentales anquilosados de la actual situación que los genera para ir hacia una real situación de cambio.

El sentido de racionalidad crítica que Gutiérrez le imprime a su teología, denominada liberación, intenta ser realista y concreta partiendo de la realidad del oprimido, por eso también admite que su liberación no puede darse con la sola invocación a la divinidad, es necesario que el oprimido asuma su rol de fuerza social y enfrente a la adversidad, conciente de un futuro mejor, para ello es necesario hacer una crítica a la sociedad en la cual se incubaba tal grado de deshumanización.

“La universalidad del amor cristiano es una abstracción si no se hace historia concreta, proceso, conflicto, superación de la particularidad... Amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder, de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora. Combatir real y eficazmente, no odiar; en eso consiste el reto, nuevo como el evangelio: amar a los enemigos.”<sup>178</sup>

Los oprimidos son los que en una acción de conflicto, de lucha por liberarse de ese estado opresivo al cual es condicionado, asume su rol activo contra los opresores, con quienes no debe haber un sentimiento de odio, pues, si se quiere un mundo humano, justo y fraterno, no se puede actuar como los explotadores actúan, se les debe mostrar que el conflicto social tiene un trasfondo eminentemente humanista. Pero si bien, no hay odio, tampoco hay perdón, por que aquellos que hicieron injusticias deben ser juzgados por la justicia de una sociedad nueva y justa.

---

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 344.

## H. Perspectivas de la teología de la liberación.

### a) Formación del hombre nuevo.

La necesidad de formar al hombre nuevo pasa por un proceso de liberación cuya causa ya se ha visto. Sin embargo, lo fundamental está en “concebir la historia como un proceso de la liberación del hombre...un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente”<sup>179</sup>

La característica del hombre oprimido de nuestra realidad social esta en función a una situación de atraso social y por tanto cultural, para liberarlos hay que despertar su conciencia política en la posibilidad que tienen de liberarse por ellos mismos, hacerles ver que son personas que hacen su historia y que ella tiene relevancia para la construcción de una nueva humanidad en la perspectiva de una “revolución cultural” cualitativamente distinta<sup>180</sup>, por lo tanto se distinguiría de todo aquello que las clases opresoras imparten a través de la cultura que proyectan como la única viable.

La liberación del oprimido, entonces, no sólo es económica, social y política, sino además de formación humanística espiritual, la configuración de una conciencia social diferente, cualitativamente superior. Esta integridad humana es lo que se debe construir. Esta construcción no es fácil, está condicionado por la

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>180</sup> En realidad categorías como “hombre nuevo” y “revolución cultural”, son propuestas por E. Fromm, en su obra *La revolución de la esperanza*, quien plantea un socialismo humanista radical, el cual conlleva a una conciliación entre laicos y seglares en el afán humanista por un mundo mejor que supere el sistema capitalista. “Una revolución cultural que transforme el espíritu de enajenación y pasividad característico de la sociedad tecnológica y que tenga como finalidad la creación de un nuevo hombre, cuya meta en la vida sea ser y no tener y usar. Este hombre nuevo aspirará una nueva unidad de pensamiento y afecto en vez de la presente escisión entre ambos, cuya consecuencia es la psicosis masiva crónica...deben empezarla y llevarla adelante todos aquellos para los que la vida, y no las cosas, es el valor supremo, haciendo a un lado sus particulares conceptos religiosos y filosóficos; aquellos que comparten la creencia de que lo que cuenta no son las ideas y los conceptos, sino la realidad de la experiencia humana en la que unas y otros se asientan...debe basarse en un movimiento humano radical que involucre a muy diversas ideologías y a muchos grupos sociales” (*La revolución de la esperanza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 148).

situación concreta en que vive y la voluntad de su conciencia que lo anime; de allí que el oprimido, el explotado, de las condiciones de miseria en que vive, debe sacar las fuerzas que ayuden a su liberación. Sobre la base filosófica hegeliana, Gutiérrez, manifiesta, esta situación del siguiente modo:

“El devenir, histórico, a través de la dialéctica amo-esclavo (resultado de ese enfrentamiento original), aparecerá entonces como un proceso de génesis de la conciencia y, por consiguiente, de liberación paulatina del hombre. En este proceso –proceso dialéctico– el hombre se construye así mismo, alcanza una conciencia real de su propio ser, se libera en la adquisición de una genuina libertad, por medio del trabajo, que transforma el mundo y educa al hombre.”<sup>181</sup>

La base de la libertad está en el trabajo, pero un trabajo transformador del mundo y del hombre que vive en él con plena libertad, entendida ésta como libre de opresión y explotación deshumanizante. Es una libertad consciente que parte del hombre concreto, real, y éste, es el que ha sido marginado por el sistema plagado de injusticias. La liberación, entonces, debe ser entendida en sentido dialéctico, tanto externa (medio social) como interna (psiquis humana) que ya hemos analizado.

Queda claro que los dos ámbitos (externo-interno) del hombre deben ser resueltos, en la liberación del oprimido, ésta debe hacerse en el terreno concreto de la praxis social. Es decir, la configuración de un *hombre nuevo* lleva implícita, a su vez, la construcción de una *sociedad nueva*. Por lo tanto, la libertad del hombre constituye la transformación social y de él mismo en ese proceso, mediante el trabajo liberador, en donde manifieste sus capacidades físicas e intelectuales. Este aspecto es particularmente claro en el padre de la teología de la liberación al referirse a ello, “no se trata de un ‘luchar por los otros’, de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse así mismo como un hombre no realizado, viviendo en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 47.

combativamente con quienes –hombres y clase social– sufren en primer lugar el peso de la opresión.”<sup>182</sup>

Tenemos así, aun hombre que se va configurando en la lucha concreta por su liberación, consciente de su acción transformadora y su devenir histórico, de esa manera “surgirá el ‘hombre nuevo’ de entre los escombros del ‘hombre viejo’”.<sup>183</sup> Es el producto de procesos cuantitativos que alcanza, en el salto dialéctico, a un hombre cualitativamente diferente: humano, solidario, fraterno y con fe renovada en sí mismo. Este hombre aún estaría por construir, por lo tanto, las formas de llegar a este estado cualitativamente distinto se manifiesta en la praxis social que no es, sino, una praxis política, como medio para llegar a la liberación, que no es el fin, sino la meta previa de una sociedad nueva.

#### **b) La sociedad nueva.**

El eje del proceso de liberación del hombre es la praxis social, por tanto, debe expresarse en la denuncia y rechazo del orden existente en toda su dimensión. Esto será el “presagio de un orden de cosas distintas, de una nueva sociedad. Es el campo de la imaginación creadora que propone los valores alternativos a lo que es realizado.”<sup>184</sup>

La nueva sociedad a la que se aspira como realización del hombre nuevo, conlleva a fijar la lucha política que en Gutiérrez, le va a permitir fundamentar hacia dónde se orientaría la liberación del oprimido. La misma tendría que tener conciencia del aspecto económico, social y político, es decir, de la estructura productiva de la sociedad por la que se debe luchar para transformarla en un proceso histórico en la cual el único actor encaminado hacia esa acción sea el oprimido social. De ahí que la liberación abarcaría niveles como el económico, social y político, ello conduciría, según el teólogo a la “liberación que lleva a la creación del hombre nuevo en una sociedad solidaria. La primera corresponde al nivel de la

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 180-181.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 256.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, pp. 297-298.



racionalidad científica en la que se apoya una real y efectiva acción política transformadora; la segunda se sitúa al nivel de la utopía, del proyecto histórico..., la tercera al plano de la fe.”<sup>185</sup> Así tenemos que el gran proyecto histórico que permitiría la liberación del hombre, tendría todo un conjunto de tareas a realizar para una real transformación social.

“El proyecto histórico, la utopía de la liberación como creación de una conciencia social, como apreciación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural, es decir, el de la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria.”<sup>186</sup>

De esta manera para alcanzar tan anhelado fin, se hace imperativo un correcto conocimiento científico de la realidad, pues, es la base sobre la cual la teología de la liberación puede continuar pregonando su escatología redefinida en relación a la escatología tradicional. De allí que Gutiérrez insista en las ciencias sociales como análisis correcto de la realidad social. “Gracias a esto nos hace radicalmente libres para comprometernos en la praxis social, movidos por una utopía liberadora y con los medios que nos proporciona el análisis científico de la realidad.”<sup>187</sup>

La nueva sociedad no es, pues, una descripción de cómo sería esta, mucho menos cómo estaría organizada. Sin embargo, se plantea la vía que se tendría que seguir para llegar a ella. Aquí denota el rol activo de la iglesia latinoamericana que debería tener en este proceso. Por lo tanto, quienes dirigen la iglesia tienen un compromiso social de servicio para con el oprimido; son pues los teólogos los que tendrían la misión de orientar en la lucha por la liberación. De esto se colige que, está en éstos estar preparados en el campo de las ciencias sociales y humanísticas así como en la remozada teología para enfrentar su nuevo reto de construir un mundo mejor. La Iglesia, por lo tanto, debe asumir un nuevo sentido social, por eso Gutiérrez dice:

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, pp. 301-302.

<sup>186</sup> *Ibíd.*, p. 305.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 306.

“La verdad del asunto no es saber si la iglesia debe o no hacer pasar su actual influencia en el proceso revolucionario latinoamericano, sino en qué sentido y para que lo hará; por o contra el orden establecido, para conservar el prestigio social que le da su vinculación a los grupos dominantes, o para liberarse de él en una actitud de ruptura con esos grupos y de real servicio al oprimido”<sup>188</sup>.

Además, se trata de “una cuestión de realismo social; se trata de tomar conciencia de una situación dada, para partir de ella y modificarla, no de crearla; ella ya está ahí y es el marco concreto e histórico en el que se inscribe la tarea propia de la iglesia latinoamericana.”<sup>189</sup> Esta postura es muy clara cuando Gutiérrez aclara que la redefinición teológica del cual nos ha venido hablando se debe hacer sobre la base de una iglesia que está ahí, ya establecida, por lo que no hay necesidad de crearla sino de “modificarla”. Esta modificación, naturalmente, se inscribe en la reforma de la iglesia latinoamericana. Reformar sus bases teológicas, su praxis en un sentido social, es decir, dejar de estar del lado del opresor y ser parte del sistema injusto, para prestar un real “servicio al oprimido” y en “contra del orden establecido”. Ello ciertamente, da cuenta que la primera transformación que debe darse es en la iglesia latinoamericana.

En esta perspectiva teológica, existe otro elemento que debe funcionar, la unidad cristiana, ello sólo se logra mediante la unidad de la iglesia. En tal sentido esta “es un proceso, es el resultado de la superación de todo lo que divide a los hombres...La unidad de la iglesia no se da realmente sin la unidad del mundo. Y ‘la unidad de los hombres es posible sólo en la justicia efectiva para todos’.”<sup>190</sup> Es por eso que en un mundo escindido:

“...la función de la comunidad eclesial es luchar contra las causas profundas de la división entre los hombres...en particular en América Latina, a través de la opción por los

---

<sup>188</sup> *Ibíd.*, p. 332.

<sup>189</sup> *Loc. cit.*

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 348.

oprimidos...la iglesia misma se irá haciendo una en este proceso histórico y en este compromiso por la liberación de los oprimidos de los marginados y explotados.”<sup>191</sup>

La unidad de la iglesia, por tanto, consiste en “combatir real y eficazmente, no olvidar; en eso consiste el reto, nuevo como el evangelio: amar a los enemigos.” Encontrar la causa que genera este estado de cosas inhumanas, es prioritario, pues, va a permitir entender mejor el horizonte de la acción liberadora. Para ello se requiere aceptar y reconocer, por parte de la iglesia latinoamericana un hecho, “la lucha de clases y participar activamente en ella, no será entonces para la comunidad eclesial negar el mensaje de unidad de que es portadora, sino precisamente descubrir la senda que le permitirá liberarse de aquello que le impide al presente ser claro y veraz signo de la fraternidad humana.”<sup>192</sup>

Así la unidad de la iglesia confluiría en un solo punto, la fraternidad humana. La manera de hacerlo es tomar partido por los pobres, los excluidos del sistema, los “no persona”. Este llamado a la reflexión de la iglesia latinoamericana a que asuma su rol evangelizador sobre los causes de la realidad concreta, es decir, el oprimido y su contexto socioeconómico de injusticia, es lo que debe llevarla a redefinir el significado de pobreza cristiana. En esta nueva perspectiva tendría mejores instrumentos teóricos para enfrentarse a la realidad concreta por que allí deviene la nueva concepción de un mundo mejor.

“La pobreza no puede, entonces, tener sentido sino como un compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar del mal que éstas –fruto del pecado, ruptura de comunión– representan. No se trata de idealizar la pobreza sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla...”<sup>193</sup>

Este nuevo sentido de la pobreza cristiana está centrado en la solidaridad con el oprimido y la protesta contra la injusticia y miseria en la que vive. Este es un

---

<sup>191</sup> *Loc. cit.*

<sup>192</sup> *Loc. cit.*

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 370.

sentido realista de visualizar la pobreza cristiana, la cual complementa con lo que Gutiérrez llama pobreza espiritual, que “es algo más profundo y global, es, ante todo, una total disponibilidad ante el Señor.”<sup>194</sup>

El valor que tiene la pobreza espiritual para un cristiano, en la perspectiva de Gutiérrez, es de mucho mayor relieve en relación a los bienes materiales, sin embargo, esto es en el plano puramente teológico, y se representa como el ideal máximo del cristiano, pero aún éste, no puede soslayar, en la realidad práctica, los bienes materiales básicos por ser necesarios para la vida del hombre. El problema consiste, cuando los bienes materiales se sustentan en la propiedad privada y estos se reducen a un pequeño grupo de individuos de la sociedad que usufructúan como condición de dominio sobre los demás componentes de la sociedad, con lo que genera la desigualdad y la injusticia.

En consecuencia, la nueva sociedad en la versión de Gutiérrez, está en función de cinco aspectos a considerar: la iglesia, el evangelio, la unidad, la pobreza cristiana y la praxis social de la teología. En este nuevo orden social se constituiría el “hombre nuevo”, en este caso la superación del actual estado del oprimido, que en el proceso mismo de la lucha por su liberación alcanzará en esta nueva sociedad. En ella, se tendría a un hombre solidario, fraterno en su “infancia espiritual”, en donde se encontrará el cumplimiento de la profecía escatológica.

### **c) Praxis escatológica.**

En esta perspectiva “la fibra del pensamiento escatológico está en tensión hacia lo que vendrá hacia una nueva acción de Dios...Esas nuevas acciones llevan a, y alimentan de, una acción al final de la historia.”<sup>195</sup> La escatología es el aspecto bíblico que complementa, de esta manera, su teoría política como correlato histórico del oprimido.

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 370.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 207.

Este ‘pensamiento escatológico’ constituye el horizonte de salvación que viene del salvador trascendente al hombre creyente, esto es, Dios. Lo que en términos teológicos se denomina “salvífico”. Pero este anuncio es a su vez supra-histórico o fuera de la historia, o en su defecto cuando ésta llegue a su fin. Así, Gutiérrez dice: “La profecía escatológica designa, pues, un acontecimiento determinado, y en él a otro más global y pleno al que la historia debe abrirse. Lo que importa...es la relación entre ambos...en la proyección al futuro que abre la realización del acontecimiento en el presente.”<sup>196</sup>

Al final de la historia, se encontraría el futuro profético ofrecido en los evangelios, es decir, al término de las acciones humanas terrenales advendría el anuncio salvífico de Dios. De allí que las vivencias existenciales del hombre creyente en el presente, deberán conducirlo al futuro de una salvación divina que se completaría después de que ellos hayan logrado por sí mismos liberarse de sus opresores. Esto es una condición necesaria, por lo que parece, pues, si no se da, no podría darse esa escatología bíblica.

Si la escatología hasta aquí aclarada, nos da a entender un futuro trascendente a la historia humana, cómo se llega a este tan anhelado estado salvífico? Un punto importante es, como lo acabamos de decir líneas arriba, la racionalidad de las ciencias sociales y, dentro de ellas, la praxis social a través de la acción política. Así tenemos que “la perspectiva escatológica actual...no sólo no es una evasión de la historia, sino que tiene una clara y enérgica incidencia en lo político en la praxis social.”<sup>197</sup>

De esta manera la escatología, como lo enfoca Gutiérrez, se basa en la historia humana, sin esta, que abarca al hombre concreto, no podría realizarse tal profecía redentora. La de lograr activar tal esperanza profética en el oprimido, es conducirlos hacia la praxis social de acción política. Por lo tanto, dice:

---

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 264.

“...se trata, precisamente de una realidad humana, histórica, concreta, presente. Necesaria para que no falle nuestro encuentro con el hombre y...con el Dios que viene. La muerte y la resurrección de Jesús son nuestro futuro, porque son nuestro presente riesgoso y esperanzado. La esperanza que vence la muerte debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica...Habrá que tener sumo cuidado en no reemplazar un cristianismo del más allá, por un cristianismo del futuro; si el uno olvidaba este mundo, el otro corre el peligro de descuidar su presente de miseria e injusticia, y de lucha por la liberación.”<sup>198</sup>

Esto demuestra claramente la elaboración teológica sobre base racional científica de las científicas sociales, en una teología política que correspondería a emplearla como instrumento de lucha. “El análisis de la teología política ganarían mucho...con el aporte de las ciencias sociales también con la contribución de ciertos aspectos del marxismo.”<sup>199</sup>

Sobre estas bases teóricas es que se elabora la teología política de Gutiérrez, e incita a la Iglesia, como institución, a dar muestras de tal práctica, al hacerlo, tiene que tener conciencia crítica de servicio al oprimido. Esa crítica, servirá como aliento y motivación el mensaje evangélico para que los oprimidos no cesen en su lucha contra el opresor. Ya hemos visto que esto conduciría al cumplimiento de la profecía escatológica:

“...hacer de la iglesia ‘una institución crítica de la sociedad’. Su misión crítica se define como un servicio a la historia de la libertad, más exactamente como servicio a la liberación del hombre. La iglesia, y no el cristianismo aislado, sería entonces el sujeto de la praxis liberadora animada por el mensaje evangélico. Pero para ello la iglesia deberá ser una institución no represiva, una institución ‘a la segunda potencia’, crítica y liberadora.”<sup>200</sup>

La Iglesia como institución “a la segunda potencia”, al parecer abarcaría no sólo a ser portadora exegética de los evangelios, que contienen a Dios hecho

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, pp. 269-270.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 282.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 279.

palabra, sino que además, asume un rol conductor de la política en la praxis social, conduciendo la liberación a la masa humana de oprimidos, es decir, tendría doble función. Este rol es el que debe cumplir la iglesia latinoamericana planteado como un reto:

“En América latina el mundo en el que la comunidad cristiana debe vivir y celebrar su esperanza escatológica es el de la revolución social; su tarea se definiría frente a ella. Su fidelidad al evangelio no le deja otra alternativa: la iglesia debe ser el signo visible de la presencia del Señor en la aspiración por la liberación y en la lucha por una sociedad más humana y más justa. Sólo así la iglesia hará creíble y eficaz el mensaje de amor de que es portadora.”<sup>201</sup>

En esta segunda estación del pensamiento de Gutiérrez, se puede resumir en lo siguiente, dentro de una concepción teológico-filosófica de *realismo ecléctico*, elabora la nueva perspectiva teológica de la liberación desde América latina, en la cual el teólogo propone en lo fundamental, dos tesis. La primera, *transformación de la Iglesia católica latinoamericana*, entendida como una reorientación (o reforma) en su organización eclesial, cuyas primeras acciones es el de alejarse de las estructuras de poder económico y político injustas para cumplir con su rol evangelizador de servicio al oprimido y marginado social; así como, la reformulación teológica de sus principios en la perspectiva de una nueva ortodoxia o también llamada *ortopraxis*, esto es desde la teología de la liberación. La segunda, *liberación integral del pobre* que sufre despojo y marginación social, es decir, el “no-persona”, en un proceso histórico de carácter político, el cual debe transformar las estructuras injustas que generan injusticia, en una perspectiva socialista, visualizando la *utopía* de una sociedad sin *clases sociales*, sin desigualdades y en la que la formación del *hombre nuevo*, conduzca a una *revolución cultural*. Este nuevo estado histórico haría al hombre dueño de su destino histórico, lo que le va a permitir encontrar a Dios en un proceso *salvífico*, que es en definitiva, el fin de todo cristiano en la historia del *hombre-Dios*. En un lenguaje radical, crítico y contestatario, mediante el cual da a conocer su teoría teológico-filosófica, Gutiérrez, se muestra como un teórico eminentemente político, cumpliendo la función –parafraseado

---

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 324.

A. Gramsci– de un ‘teólogo orgánico’. A esto cabe agregar el grado de madurez y lucidez intelectual a la que llega nuestro autor. Ésta sin duda, es la estación más floreciente, que se ha ido configurando en la medida del avance cultural del contexto social e histórico del mundo capitalista del siglo XX.

#### **4.2.3. Discernimiento teórico en el antropodeísmo teológico.**

Esta etapa del desarrollo del pensamiento de Gutiérrez, es lo que nosotros llamamos el otoño, por su atenuación gradual en su postura teológico-política contestataria de la etapa anterior. Aquí empieza el deslinde teórico ante los cuestionamientos y acosos ideológicos por parte de la teología liberal conservadora entre otras reacciones ideológico-políticas contra la teología de la liberación. La polémica o contemplación aclaratoria dura casi una década, esta es la de los 80, siglo XX. Esta etapa es importante por que permite aclarar aspectos de las tesis propuestas por Gutiérrez ante un debate abierto particularmente de sutil confrontación.

#### **A. Contexto social y político.**

El pensamiento de Gutiérrez se va construyendo en la medida que el proceso histórico latinoamericano y mundial van siguiendo su curso. El nuevo contexto al inicio de la década del 80, presenta a Juan Pablo II como el nuevo papa en la dirección de la Iglesia católica mundial desde el Vaticano. Éste plantea una estratagema teológico-política radical conservadora, que implica calmar las turbulentas aguas a que había llegado en la década del 70 la Iglesia católica latinoamericana y que amenazaba con extenderse a todo el continente americano, al mismo tiempo, conservar su autoridad tanto como el *statu quo* de la Iglesia católica. A esto cabe anotar el conflicto social y político que se vivía desde la década del 50 hasta el 80, en la cual los grupos subversivos se levantaron en armas contra el orden establecido, por la causa de la *liberación* y la *autodeterminación*. En este contexto histórico, todo el tránsito recorrido a partir de la publicación del libro de Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* en 1971, le sucedió una serie de acontecimientos sociales, políticos e ideológicos, que sería largo detallarlos y no es este el objetivo del presente estudio.



Los sectores más conservadores de la Iglesia católica latinoamericana y desde el Vaticano, así como por el sector político de la más dogmática y recalcitrante derecha liberal Latinoamérica, arremetieron contra los fundamentos teóricos de la teología de la liberación y contra todo el movimiento religioso-político que de ello devino, promoviendo incluso su persecución y asesinato contra los seguidores de esta nueva doctrina. Al respecto Gutiérrez, dice:

“Una serie de acontecimientos económicos, políticos y eclesiales, tanto de orden mundial como latinoamericano y nacional, hacen pensar que está concluyendo la etapa en la que nació y caminó la reflexión teológica...los años pasados fueron estimulantes y creativos por una parte, tensos y conflictivos por otra. Ante las nuevas situaciones (el agravamiento de la pobreza y la pérdida de ciertos proyectos políticos, por ejemplo), muchas de las dos cuestiones anteriores no responden a los retos actuales.”<sup>202</sup>

En estos hechos acaecidos, al parecer dos son los factores que hacen retroceder a Gutiérrez en su efervescencia radical de los años 70, segunda etapa de su estacionismo. En primer término, la muerte de obispos y sacerdotes católicos en Nicaragua por efecto de la guerrilla y la reacción político-militar del régimen político de turno, que demostró la pérdida de autoridad y veneración a los representantes de la Iglesia católica ante ambos bandos en conflicto bélico, que se había hecho extensivo al resto del continente. Y, en segundo término, las sanciones producidas al interior de la Iglesia católica latinoamericana que empezó Juan Pablo II para hacer sentir su autoridad, acompañada de una serie de viajes realizados a América latina que confirmarían, con su presencia, el poder de influencia en la masa social creyente, con lo cual, también confirma su alianza política con los gobiernos liberales y conservadores latinoamericanos. De esa manera el gran movimiento reformista que produjo la teología de la liberación quedó soslayado y reducido a su mínima expresión, una teología contemplativa sobre el sufrimiento del marginado social y su miseria social en un grupo de teólogos intelectuales.

---

<sup>202</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Densidad del presente*, Lima, Centros de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, p. 344.

El efecto que produjo en Gutiérrez, todos estos hechos se expresaría, en estas palabras, que manifiesta su sentir personal como el principal teórico de la teología de la liberación:

“El miedo ¿por qué no? No sólo de morir, lo que no es poco decir; sino también de flaquear, de pensar en uno mismo más de lo debido. De comenzar a considerar otras formas menos costosas de estar comprometido...No todo en esto es dictado por una sana autocrítica, también intervienen el cansancio, la cobardía y hasta la desesperación ante tantos obstáculos e incomprendiones que es necesario superar.”<sup>203</sup>

La *autocrítica* de Gutiérrez describe su estado de ánimo apesadumbrado, abatimiento de un sentir personal, consecuencia de los años de lucha social en una opción política radical contra el orden social imperante y su intento de reformar la iglesia latinoamericana. Es notorio que su propuesta no fue acogida de buen grado, por lo que la reacción política e ideológica de sus opositores liberales, contra el movimiento que acentuó a caldear los ánimos ya exacerbados, constituyó un hecho que incluso llegó a peligrar su propia vida. De ahí que, “solamente queda la convicción de hacer la voluntad del Padre y de servir al pueblo pobre”, esta es la línea que en adelante va a asumir. Es aquí donde empieza su tramonto que va a normar su pensamiento centrado más en la teología de servicio social.

## **B. Espiritualidad teológica de la contemplación.**

Una perspectiva diferente marca el rumbo del pensamiento de Gutiérrez en esta nueva etapa, ante los nuevos sucesos acaecidos en el contexto social y político de América latina, se hace imperativo en él un giro conceptual distinto conservando su convicción en su tesis principal, la liberación del pobre que sufre despojo y humillación. Esta vez, la posición política radical por el socialismo, es dejada de lado para dar paso a una postura de *espiritualidad teológica de la contemplación*. En esta perspectiva diferente, el teólogo encuentra en el argumento de los

---

<sup>203</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983, p. 194.

evangelios bíblicos la forma cómo responder con sutileza<sup>204</sup> a las invectivas, calumnias, etc., que vienen de todos los lados de la oposición contraria a la teología de la liberación. Es así que determina su nueva postura en esta estación de su pensamiento.

El empleo de un lenguaje sutil muy bien elaborado y con un mensaje en el cual demuestra que la teología, bien usada para fines sociales, es un arma tan buena como la política, tal vez no efectiva como ésta, pero mantiene su espíritu de lucha teórica por los pobres, por lo tanto, la espiritualidad tiene más realce que la política, de ahí que ésta deje su lugar para aquella. El significado que tiene para Gutiérrez esta categoría teológica, es el de “un caminar en libertad según el Espíritu de amor y de vida. Una experiencia espiritual que hace brotar y da sentido a la libertad mencionada. El encuentro está marcado por la iniciativa divina.”<sup>205</sup> Lo que nos permite notar que el pobre ya no va al encuentro con Dios después de asumir su destino histórico, ahora, es vivir una fe en la miseria material, tener una esperanza en la opresión, o lo que es lo mismo, sufrir en silencio viviendo una libertad interior, subjetiva, pues, según el teólogo, es la única forma de vivir esa fe y esa esperanza en Dios por su liberación. Esta es igual a Dios, por lo tanto, si la injusticia del opresor conlleva la muerte del oprimido, éste entregado a Dios, obtiene la vida que en definitiva es vivir la espiritualidad.

Es por ello que “Liberar, en última instancia es dar vida, y la vida significa comunión con Dios y los demás.”<sup>206</sup> Aquí se trata de un Dios bíblico que libera al pobre, por lo tanto, éste no debería tener miedo a la muerte, ya que “en última instancia”, en Dios encontrará la vida. La resignación ante la muerte, resultado en el peor de los casos de la opresión y la miseria, es ahora el mejor camino que la organización política y la toma de conciencia en la construcción del “hombre

---

<sup>204</sup> Al respecto el teólogo dice: “No estamos ante una cuestión que puede tratarse lo que B. Pascal llama el ‘espíritu geométrico’ que razona ordenadamente a partir de definiciones y principios; se necesita más bien el ‘espíritu de sutileza’ que supone una mirada fina y global sobre una realidad presente a todos.” (Gutiérrez, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1986, p. 87).

<sup>205</sup> *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, p. 59.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 141.

nuevo” y su “revolución cultural” en una sociedad socialista. Se trata, con estos argumentos, de un enfoque teológico existencial, sin dejar el meollo central, el realismo ecléctico, esta vez centrado en la *espiritualidad contemplativa*. “La fe y la esperanza en el Dios de la vida que se anidan en la situación de muerte y de lucha por la vida que viven los pobres y oprimidos en América latina: es ese el pozo en que tenemos que beber si buscamos ser fieles a Jesús.”<sup>207</sup>

De esta manera Gutiérrez se ha sumido en una postura contemplativa del pobre y su “situación de muerte y de lucha por la vida” a través de un acentuado espiritualismo religioso. La acción política de transformación social es reemplazada por la “solidaridad, oración y martirio constituyen un tiempo de salvación y de juicio de gracia y exigencia. Y en todo, de esperanza.”<sup>208</sup> Con esto la conciencia religiosa del oprimido se reduce a su interioridad de cristiano con fe y devoción, por tanto, morir en una vida de miseria y explotación tiene la esperanza de una vida eterna con el Dios bíblico.

Dado que esto está mediado por la contemplación y es en definitiva lo que determina en el argumento reflexivo del teólogo, habría que preguntarse, ¿qué es para Gutiérrez la contemplación en un continente de miseria y explotación humana? El teólogo responde, “El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana...la teología es...palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir por todo eso que el momento inicial es el *silencio*; la etapa siguiente es el *hablar*...Y en la práctica, en cierto sentido, también se calla; porque en el compromiso, en el trabajo diario, no estamos hablando de Dios todo el tiempo; cierto es que vivimos de él, pero no discutiendo sobre él.”<sup>209</sup> El acentuado deísmo en el sentido de la contemplación, es un aspecto fundamental en la perspectiva de visualizar la pobreza del oprimido, que vive en silencio su miseria y habla para protestar sobre su situación, en ello radica el encuentro de Dios.

---

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>209</sup> *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 17.

Sin embargo, no sólo se habla para protestar, por parte del oprimido, por parte del teólogo, fundamentalmente, en un “Lenguaje profético permite aproximarse a un Dios que ama con predilección al pobre, precisamente porque su amor no se deja encerrar en las categorías de la justicia humana. El pobre es amado de preferencia no porque sea necesariamente mejor desde el punto de vista moral o religioso que otras personas, sino por ser pobre, por vivir en una situación inhumana contraria a la voluntad de Dios.”<sup>210</sup> La justicia humana, tal como se la conceptúa, no es la que redimirá al pobre, es el anuncio de una salvación que viene de Dios, según Gutiérrez. Esta visualización esta en la línea del humanismo radical que propone E. Fromm, quien también habla del lenguaje profético dentro de una connotación religiosa<sup>211</sup>. Pero, ¿cómo hacer llegar tal mensaje al oprimido que sufre pobreza y por ende su bajísimo nivel cultural le dificultaría entender al mismo? El teólogo responde en los términos siguientes:

“El hablar místico robustece los valores de la fe popular dándoles firmeza y capacidad de respuesta frente a todo intento de manipulación. Se evita así una distorsión que convierta esos valores en resignación infecunda, en pasividad ante la injusticia. Pero a su vez el lenguaje de la contemplación se hace más vigoroso y colectivo en la medida en que se nutre de la fe popular.”<sup>212</sup>

Por supuesto que el teólogo apunta al nivel de creencia de la masa popular, que en América latina es mayoritariamente católica, en tal sentido, sitúa la contemplación teológica de los que sufren injusticia en una esperanza de fe mística. De allí que el uso de un lenguaje contemplativo y otro profético no se condicen, más bien se complementan. “El lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito del Padre y cobra ‘nuevos horizontes a la esperanza’. El lenguaje profético denuncia la situación –y sus causas estructurales– de injusticia y despojo

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>211</sup> Al final de la década del 60, E. Fromm, da el siguiente sentido: “El lenguaje profético es siempre un lenguaje de alternativas, de elección y de libertad, y nunca el del determinismo, sea para bien o para mal. La formulación más breve de la opción profética se encuentra en el verso del Deuteronomio: ‘¡Puse ante ti hoy la vida y la muerte, y tú elegiste la vida!’.” (Fromm, E. *Ob. Cit.*, p.28).

<sup>212</sup> *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 172.

en que viven los pobres, porque busca descubrir ‘los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor’ en los rostros marcados por el dolor de un pueblo oprimido.”<sup>213</sup> Al identificar a Dios en los oprimidos (antropodeísmo) busca en la religiosidad popular el medio por la cual la fe contemple la esperanza de la salvación divina a su desdichada existencia.

En esta perspectiva que marca un horizonte distinto, enfrenta con mejor respaldo a las críticas mordaces y furibundas contra su teoría teológica de su segunda estación. Con la “sutileza teológica” adoptada, el teólogo responde con aplomo defendiendo su tesis principal, la liberación de los pobres. De esta manera, dice:

“Nuestro hablar es tributario de la situación en que nos encontramos. Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos a la vida no va a ninguna parte. La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios.”<sup>214</sup>

En el estudio que hace sobre el texto de Job en los evangelios, le sirve a Gutiérrez para expresar su posición dentro de la teología de la liberación, es decir, en su denuncia sobre la miseria y explotación del pobre en América latina, una esperanza a los oprimidos que sufren injusticia y miseria.

“En relación con esa situación el profeta promete, en términos que recuerdan –por contraste– el texto de Job, que el día en que Yahvé haga un cielo nuevo y una tierra nueva, ‘ya no habrá niños malogrados ni adultos que no colmen sus años (...). Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos, no construirán para que otro habite ni plantarán para que otro coma’...Promesa del Dios de la vida que debe desde ahora transformar la realidad de muerte que vive el pobre.”<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 81.

La nueva forma de ser crítico del sistema, esta en una teología de la liberación de carácter contemplativa, es verdad, pero como instrumento de protesta a través del evangelio. Éste es una forma sutil de valerse de la Biblia y enrostrárselos al orden establecido tanto en la Iglesia católica como al orden social y económico de los opresores. Sin embargo, cabe hacer notar una peculiaridad, en las últimas líneas de la cita, ya no es el oprimido el que transforma la realidad hacia la formación de una sociedad nueva, ahora es Dios que transforma la realidad de muerte en que vive el pobre, es decir, ha pasado a depender de lo que Dios haga por él.

### **C. Polémica y deslinde teórico.**

Denominamos así a la etapa caracterizada por la confrontación teórica abierta con los detractores ideológicos de la teología de la liberación. La misma va a permitirle a Gutiérrez, hacer el deslinde teórico correspondiente a las acusaciones interpretativas de su teología para situarla en un contexto cada vez más tendiente a lo académico de una temática teológica social. En esta perspectiva marca el carácter sutil de su teología, lo que va a dar “lugar un proceso más hondo, de confrontación seria y respetuosa, de objeción fundada, de legítima presentación de dudas, de clarificación necesaria de puntos, de tranquilidad para ver el contexto de aserciones que adquirirían así sentido diferente al que tienen los textos entresacados de su trama.”<sup>216</sup>

Gustavo Gutiérrez, destaca los aspectos de mayor relieve que permitirán conservar los pilares fundamentales de su teología de la liberación, atenuando conceptos antes candentes y actualizados, propios del momento histórico que le tocó vivir para empezar dándoles un sentido más conciliador cuando no concesivo.

#### **a) La cuestión de la racionalidad científica.**

Uno de los principios fundamentales en los que se basa Gutiérrez para elaborar su teología, es la racionalidad científica de las ciencias sociales, en tanto

---

<sup>216</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones.* Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1986, p. 117.

“tiene...como función, ante todo, la de ayudar a un mejor conocimiento de la realidad social del pueblo latinoamericano (donde, históricamente hablando, muchos viven su fe y su esperanza).”<sup>217</sup>

Los cuestionamientos que se hicieron a la teología de la liberación, son su relación con el marxismo, fundamentalmente del existente en las décadas del 70 y el 80, es decir, de la URSS, y con ello claro está, el marxismo en general<sup>218</sup>. El teólogo defiende sus tesis propuestas en su teología, haciendo un deslinde con el marxismo soviético en particular en relación con el marxismo en general. Ello se debe a la influencia “En las ciencias sociales contemporáneas, instrumento de estudio de la realidad social, hay presencia de elementos de análisis marxista...Pero la presencia de estos puntos no permite de ninguna manera **identificar** ciencias sociales con el análisis marxista.”<sup>219</sup> Además, aclara que: “Ellas no significan por sí solas una aceptación del marxismo, sobre todo – evidentemente– en tanto que concepción total de la vida y por ende excluyente de la fe cristiana y de sus exigencias.”<sup>220</sup>

A esto se suma la acusación de conciliar con una ideología atea y totalitarista, en alusión al paradigma soviético que tenía fuerte arraigo en el modelo cubano de organización social y política, así como en todos los partidos políticos de izquierda de América latina. Gutiérrez, responde, “ideología atea y visión totalitaria, quedan pues tajantemente descartados, rechazados desde nuestra fe, desde una perspectiva humanista y también desde un sano análisis social.”<sup>221</sup> Este análisis social también fue acusado de pretender una síntesis entre marxismo y teología, a lo que el teólogo responde, “En ningún momento, ni implícitamente nos propusimos un diálogo con el marxismo en vistas a una eventual ‘síntesis’ o tomar un aspecto y dejar otro.”<sup>222</sup>

---

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>218</sup> Cf. De la Cierva, R. *Ob. cit.*

<sup>219</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, p. 86.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, pp. 87-88.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 90.



El teólogo sentencia en forma definitiva que el “encuentro...entre teología y ciencias sociales, y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de éste que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latinoamericano.”<sup>223</sup> De esta manera defiende su posición respecto del componente social de la realidad de América latina.

Naturalmente el campo de estudio de la teología y las ciencias sociales son diferentes, nada impide a la teología servirse de las ciencias sociales y a estas estudiar aquella. Sin embargo, de lo que aquí se trata es de fijar una determinada postura ante una determinada rama del conocimiento, en este sentido, el deslinde del teólogo es particularmente evidente.

#### **b) La cuestión política.**

La racionalidad científica de las ciencias sociales de la que se sirve Gutiérrez en su teología, le va a indicar las causas de la situación de pobreza que vive el creyente oprimido en su sufrimiento de miseria material, esto naturalmente le va a llevar a asumir una postura política definida, que como ya hemos visto en su segunda estación de efervescencia política, es de orientación socialista, más aquí va a abjurar de esa postura política por las razones que ya hemos dado.

El teólogo entiende, por tanto, la distinción entre la política como orientación de la revolución y la orientación teológica. En cuanto a la primera, “No toca a la teología de la liberación ‘proponer soluciones estratégicas, alternativas políticas propias...esa pista fue iniciada por la teología de la revolución...termina además ‘bautizando’ la revolución, es decir, que no reconoce la autonomía propia del nivel político’.”<sup>224</sup> En cuanto a la segunda orientación, es una “operatividad en el anuncio de la palabra”, así como “a no perder de vista la globalidad de un proceso histórico y no reducirlo a su nivel político”. En ese

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 92.

proceso histórico, según el teólogo, debe alcanzarse dos cosas el cambio de estructuras y en el hombre. Lo que quiere decir es que ambos aspectos están en función al pecado y la fe, a esto agrega “lo que no puede aceptarse es hacer de la reflexión teológica premisa de una determinada opción política.”<sup>225</sup> Así muestra su renuncia a su opción política socialista, más en un sentido conceptual, que práctico.

La teología, es ahora, el lugar desde la cual avivará aquella fe que es la “personalidad propia de la teología de la liberación...que es su punto de partida.” Es decir, la teología tiene para él mucho más valor que la política, que equivale a decir, esperanza de fe en Dios, que a su vez es mejor que la concienciación política del oprimido.

### **c) Cuestión de la lucha de clases.**

Las ciencias sociales del s. XX, se ve influenciada por la teoría de la lucha de clases sociales<sup>226</sup>, aspecto este que asume Gutiérrez, por lo tanto, en la confrontación contra sus detractores<sup>227</sup> se ve forzado a aclarar esta posición política expresada en sus obras de la segunda etapa de su estacionismo. En este sentido el teólogo descarta toda acusación que se le hace de incitar a la lucha de clases y a la violencia social por el hecho de sumir esta teoría. Para él es reconocer un hecho social injusto. Sin embargo, considera asumir otro concepto más genérico y ambiguo, “conflicto social”, según él esto debe hacer “tomar conciencia de él para hacerlo desaparecer atacando sus causas.”<sup>228</sup>

El teólogo admite “que trae menos problemas escapar con algunas frases generales o simplemente acordar los principios frente al hecho del conflicto

---

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>226</sup> La teoría de la lucha de clases fue formulada por los historiadores franceses (Mignet, Guizot, entre otros) de inicios del siglo XIX, para evidenciar la injusticia social como producto de la jerarquización social en la sociedad francesa. A ello Carlos Marx las relacionó con el factor productivo y cómo esta engendraría la dictadura del proletariado hacia una sociedad sin clases sociales.

<sup>227</sup> Cf. Mateo Seco, L. F. G. *Gutiérrez-H. Assmann-R. Alves: Teología de la liberación*. Madrid, Ed. Magisterio Español, 1981.

<sup>228</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, p. 105.

social.”<sup>229</sup> Con esto intenta quedar bien consigo mismo, no entrar en conflicto con la autoridad eclesial del Vaticano y quedar bien con los pobres del cual ahora empieza a realizar una teología de la pobreza, es decir, resaltar el “conflicto social” en que vive el pobre pero que eso se solucionará con el “amor” y la “fe”.

El Vaticano, con el papa Juan Pablo II a la cabeza, establece su propia interpretación con respecto a la lucha de clases, para el papa, ésta no existe, es sólo una cuestión que debe ser vista como algo “normal” entre los “hombres del trabajo asociados por profesiones”, por lo tanto, debe reducirse a ello y no debe ir “a los demás”, es un problema de justicia social no por “lucha” de “eliminar al adversario”<sup>230</sup>. Esta posición a todas luces contraria a la teoría de la lucha de clases, es aceptada por Gutiérrez sin ningún análisis crítico, lo que demuestra la concesión teórica y política ante la autoridad eclesiástica.

### C. Giro teórico conceptual.

Por las razones que ya se conocen, el teólogo no sólo marca distancia con su opción política anterior sino que, en la polémica confrontacional con sus detractores, da un giro teórico conceptual, es decir, un nuevo o diferente sentido a los conceptos asumidos por su teología y los cuales son cuestionados. Así, como hemos visto, “lucha de clases” adopta el concepto de “conflicto social” para reconocer que existe pobreza y que esto genera toda serie de consecuencias, por tanto, habría de atacar sus causas, lo que implica una generalidad a un hecho social específico.

Otro aspecto a resaltar es el concepto de “praxis histórica” cuyo contenido era la liberación del oprimido concientes de su destino histórico de las cadenas de injusticia, enfocado desde un análisis científico de la historia. Ahora, prefiere designar con el concepto **“praxis de amor que hecha sus raíces en el amor gratuito y libre del Padre**, y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 106.

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 104.

desposeídos y a través de ellos en la **solidaridad con todos los seres humanos.**”<sup>231</sup>

Si bien este concepto ya se hacía notar en la última parte de su segunda estación, es aquí donde toma más fuerza. Un concepto derivado antes, es ahora, un concepto prioritario.

El término praxis, que antes era un aspecto importante, el teólogo también abjura de su significado inicial. “Los criterios últimos vienen de la verdad revelada que acogemos en la fe y no de la praxis misma...Consideramos importante afirmar esto con toda claridad para despejar los equívocos que la insistencia en el valor de la práctica podría producir en algunos.”<sup>232</sup> De esta manera intenta convencer a sus detractores de no relacionarlo con ideologías contestatarias.

En cuanto al “proceso de liberación”, Gutiérrez lo hace girar en torno al concepto de “libertad personal”. Para ello aclara que el primero tiene tres niveles “liberación social”, “libertad humana” y “liberación del pecado” todos ellos intentarían construir una “sociedad nueva”, un hombre nuevo y la libertad personal, este concepto último es a la cual se debe llegar para asegurar la libertad de todos, pero todo ello debe estar, según el teólogo, bajo la liberación del pecado que sólo Dios es el portador de esa “gracia”, pues, es aquí donde empieza la “comunidad con Dios”, fin al que se debe alcanzar en el proceso de liberación.

El rol de la iglesia tiene una connotación reservada para Gutiérrez, ya no es aquella que forma a los teólogos orgánicos para liberar a los oprimidos del sistema social injusto, ahora, existe la posición de la teología conservadora a través del “Magisterio” o de las encíclicas papales a la cual se debe ceñir y la postura de la teología de la liberación. El teólogo expresa, “No se trata por consiguiente de optar por la una o por la otra”<sup>233</sup>. Mientras la primera en su doctrina social admite la propiedad privada, la segunda, la niega asumiendo “la apropiación social de los

---

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>232</sup> *Ibíd.*, p. 140-141.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 222.

medios de producción”, mas esto considera que responden a un riesgo que al parecer ya no está dispuesto a correr.

En resumen, en esta tercera estación, Gutiérrez, presenta una reformulación conceptual de las categorías sociales de tendencia política e ideológica contestataria por otras de mayor significado teológico y social. Esto no impide que sostenga su tesis principal la reflexión teológica sobre los pobres de América latina en una perspectiva de espiritualidad contemplativa mediante un lenguaje sutil como estrategia teológico-política. Lo que le va a permitir afrontar la polémica con sus detractores ideológicos, de esta manera fijar el deslinde teórico requerido aclarando así el sentido que debe tener la teología de la liberación. Esta etapa de reformulación teórico-conceptual y debate ideológico-político lleva a Gutiérrez a centrarse más en la *teologización de la liberación* que en la liberación política de los pobres. De ahí que la contemplación teológica asuma un rasgo de franca espiritualidad antropodeísta, en un sentido evangelizador. En esta perspectiva, la adopción teológica más acentuada, dentro de su propuesta teórica, va indicando una contemplación teológica de lo social y una praxis en abstracto sobre la defensa al pobre. Ahora determina más su fe por sobre cualquier praxis política e histórica de liberación en la acción social.

#### **4.2.4. Antropodeísmo teológico-social.**

Esta etapa de su estacionismo, se caracteriza por un enfoque teológico-social de los acontecimientos del mundo, América latina y el Perú a partir de la década del 90, siglo XX hasta la actualidad (s. XXI), cuya temática es más global y que se hace común a todos los que son socialmente excluidos y marginados.

##### **A. Contexto histórico y social de la globalización.**

Es importante determinar un hecho histórico ocurrido en el año 1989, la caída del muro de Berlín, que marca el inicio de la disolución del bloque socialista y con ello del paradigma soviético, con lo que se configura una demarcación política, ideológica, social, económica y cultural diferente. La *bipolaridad* se disuelve para dar

paso a la *unipolaridad*, es decir, el bloque capitalista se impone y con él su dominio absoluto sobre el mundo. La esencia del capitalismo occidental, el capital privado, a través de sus empresas monopólicas, se expanden por el mundo conquistando el mercado mundial, se vuelven ubicuas, bajo la denominación de transnacionales, dando paso a la era de la globalización y con ella la tercera revolución industrial, iniciada veinte años atrás, se traslada por el mundo en una nueva perspectiva, revolucionar el factor productivo mundial que empieza a capitalizarse con rasgos utilitaristas, individualistas y hedonistas. El predominio de la ideología liberal se impone, los mercados se abren en función e interés de la potencia vencedora, Estados Unidos de América.

En este contexto, las condiciones para una invocación al socialismo como alternativa, después de que América latina había pasado por experiencias de regímenes políticos autoritarios que se movieron entre la derecha conservadora y la izquierda dogmática, no parece lo más atinado, no obstante el sentimiento socialista queda latiendo como esperanza ante la falta de paradigmas. Ahora el liberalismo hace sentir su ideología a la cual se adhieren en masa. En América latina se expresa a través de gobiernos liberales, dando así a la apertura del paroxismo neoliberal. Se acentuó, con ello, toda una campaña nociva de satanización contra todo lo que significara política estatal y política socialista, se terminó de combatir a los subversivos de orientación marxista-leninista-maoísta en algunos lugares donde eran peligrosos, quedando otros focos reducidos a una mínima expresión. La ideología liberal se impone como esquema mental, según esta teoría, el Estado no debe intervenir en el mercado, éste se autorregula en función a la oferta y la demanda, las empresas estatales son vendidas al capital privado transnacional, se establece la industria de servicios, la industria de tecnología robotizada y genética etc., todo ello dentro del marco jurídico tecnocrático-liberal que permita crear las condiciones de inversión privada. De esta manera se crea toda una cultura de la ideología liberal cuya expresión práctica es el consumismo hedonista delirante.

El mundo ha cambiado y la forma de verlo también. Esta estación del pensamiento de Gutiérrez se presenta tan análoga como el contexto en el cual vive. Ésta ha sido la característica más notable de su pensamiento, ha ido acorde con los acontecimientos históricos. Ha renunciado a algunos rasgos teóricos de su teoría teológica, como la ideología política socialista y el análisis marxista de la sociedad, sin embargo, sobre la base de su tesis central, la defensa de los pobres, orienta su teología hacia un humanismo teológico.

### **B. Nuevos retos para la reflexión teológica.**

El contexto social y económico en las postrimerías del siglo XX e inicios del siglo XXI, plantean nuevos problemas, ahora, más dramáticos por el índice de desvalorización humana en que se vive. Hay más progreso material pero también mayor deshumanización. La condición humana es una preocupación reflexiva pero no una ocupación para humanizar. De ahí que la pobreza tenga en América latina, una connotación de mayor importancia referencial aunque poco efecto práctico para su solución. La política vigente apunta a reducirla más no a desaparecerla.

En la perspectiva de Gutiérrez, la pobreza sigue siendo el problema central del creyente así como también su fe. Se quiere que se elimine la pobreza para hacer del marginado social un hombre con derechos iguales ante todos, pero se quiere también que conserve sus creencias religiosas sobre Dios como aspecto de su humanidad, todo ello dentro de un humanismo teológico que caracteriza su pensamiento<sup>234</sup>.

El otro problema al lado de la pobreza es el racismo. “La marginación y el desprecio por las poblaciones indias y negras son situaciones que no podemos aceptar no como seres humanos ni mucho menos como cristianos”<sup>235</sup>. Esta preocupación reflexiva de Gutiérrez, constituye un tema que al igual que los culturales,

---

<sup>234</sup> Este humanismo en la cual se enmarca Gutiérrez, tiene su lazo de conexión con el humanismo radical que propone E. Fromm, cuando dice, “este nuevo humanismo radical se halla en todos los países y en todas las religiones; que sea crítico no sólo de los demás, sino, primariamente, del propio grupo a que se pertenece, que es el único a cuyo cambio se puede contribuir; que sea realmente internacional, inter-racial e inter-religioso; que una a personas de diferentes ideas políticas, filosóficas y religiosas, pero que comparten la misma experiencia de ser humanos y de amar la vida.” (*Ob. Cit.*, p. 138).

<sup>235</sup> Gutiérrez, G. “Mirar lejos”, en *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, CEP, 1991, p. 18.

discriminación de la mujer, etc., empiezan a tener un enfoque más social en su teología y por ende un terreno por lo que se debe transitar con nuevas propuestas. En tal sentido, amplía la gama de disciplinas de las ciencias sociales, teniendo en cuenta a la etnología, además de la antropología, la psicología y la historia. Esto permitiría tener una noción completa del problema. Este planteamiento es un programa mediante el cual va a aclarar, mas que incorporar otras disciplinas sociales, lo que significa entrecruzar, pues, “La atención a los factores culturales nos ayudará a penetrar en mentalidades y actitudes de fondo que explican importantes aspectos de la realidad. Por su parte la dimensión económica no será la misma, si valoramos el punto de vista cultural y viceversa por cierto.”<sup>236</sup>

Esta guía temática, también marca la ruta metodológica a seguir en el análisis de los problemas de fin de siglo en apertura al siglo XXI. El tema cultural se ve así en el coadyuvante de la pobreza, que no excluye la dimensión económica. La ampliación del análisis racional a otras disciplinas de las ciencias sociales están en función a los problemas sociales de esta índole, por lo tanto, la “nueva radicalidad” constituirá para Gutiérrez, en la búsqueda de las “causas más profundas” a través de esta dimensión ampliada que ofrece las ciencias sociales. Sin embargo, qué enfoque deben tener éstas en esta etapa de su pensamiento, ante las nuevas condiciones del contexto internacional globalizado? El teólogo dice que el empleo de la racionalidad no puede ser “acrítico”, pero debe haber un “discernimiento riguroso”, en clara alusión al análisis científico de las ciencias sociales, en tanto ésta debe tener un uso “sereno y crítico de mediaciones que pueden ayudarnos a comprender mejor dónde están los retos que el señor nos plantea a partir de la vida (y muerte) de nuestros hermanos”<sup>237</sup>. En este sentido, adopta una actitud moderada y prudente, que determinará su reflexión teológica. El apasionamiento político, por lo tanto queda de lado.

Otros aspectos de la problemática social, suscitan ser tratados dentro de la reflexión teológica que Gutiérrez considera importantes, como el pluralismo religioso,

---

<sup>236</sup> *Ibíd.*, pp. 22-23.

<sup>237</sup> *Ibíd.*, pp. 23-24.



el diálogo interreligioso, la posmodernidad, el totalitarismo de las democracias liberales, el escepticismo, la secularización del mundo y la relativización del conocimiento, es decir, temas que son la expresión de un nuevo contexto social, económico y cultural por la cual atraviesa del mundo globalizado. Nuestro autor reconoce que ante tal problemática “Se necesita un gran esfuerzo creador para enfrentar los actuales desafíos de la realidad...Esto hará que esa reflexión sea más incisiva ante los endurecimientos, las transformaciones y los nuevos cuestionamientos que se presentan.”<sup>238</sup>

El reto al parecer no es fácil y Gutiérrez lo reconoce, por lo que este planteamiento en infinitivo de los problemas sociales, significaría un trabajo de largo aliento. El desarrollo de esos temas de la problemática social, estará más en función de su desenvolvimiento histórico y el esfuerzo creador que presenta la realidad social del nuevo siglo, en esto el teólogo es realista. De allí que su concepción teológica del mundo, lo lleve a expresar los problemas sociales en un plano de un humanismo social que reviste la forma teológica pero sobre la base de una filosofía real.

### **C. Perspectiva de la teología social de liberación.**

Ante un pueblo creyente como el latinoamericano, cuya religiosidad forma parte de su cultura, aspecto social que destaca Gutiérrez, como expresión de un mensaje evangélico, se constituye en la “potencialidad de la fe” de la religiosidad popular, toda vez que es un pueblo que vive en la pobreza. Es por ello que “Esa potencialidad liberadora de la fe debe ser desarrollada, de lo contrario se mutila la compleja y rica vida del pueblo, y además nos privamos del mensaje que Dios nos revela a través de la comprensión que de él tienen los pobres y sencillos.”<sup>239</sup>

Gutiérrez trata dos aspectos, la pobreza como aspecto social y la liberación como aspecto evangélico. He aquí la preocupación sobre la cual debe actuar la teología y debe ser el centro de su ocupación. Este horizonte, por cierto, está dentro

---

<sup>238</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Densidad del presente*. Lima, Centros de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, p. 176.

<sup>239</sup> *Ibíd.*, p. 324.

de la crítica racional, pero también en la fe en Dios. Sin duda alguna lo racional se subordina a la fe, pues, es ésta la que en definitiva prevalece sobre aquella en tanto es un “potencial evangelizador de los pobres”, categoría que, habiendo sido propuesta por el teólogo en su etapa política para expresar que es la fe del creyente lo que determina su vida existencial, ahora la acentúa en tanto tiende más a lo teológico.

La teología de la liberación debe expresar lo ya anotado, una teoría cuyas categorías responden a las “más agudas cuestiones del mundo contemporáneo” en donde viven los cristianos. Esta premisa constituye la “condición en última instancia, para elaborar una teología seria, científica y responsable.”<sup>240</sup> Esta noción de una “teología científica”, debe entenderse en un sentido académico, en clara alusión a tener en cuenta las categorías sociales que respondan a la realidad social de la cual la teología pueda servir en su reflexión, lo que daría al teólogo una mejor orientación para, “aportar a la comunidad lo que un entrenamiento académico le haya podido dar, como un mejor conocimiento y familiaridad con la Sagrada Escritura, la tradición y enseñanza eclesial, la teología contemporánea.”<sup>241</sup> Lo que permitiría ponerse al servicio de la comunidad cristiana.

De esta manera el teólogo se convierte en la persona que se pone al servicio de la comunidad de creyentes para su evangelización, según las Sagradas Escrituras. El teólogo se convierte en un profesional de la evangelización del oprimido, dejando así de ser el “teólogo orgánico” de su etapa política, ahora la teologización de la práctica del creyente tiene mayor importancia y fundamento para Gutiérrez, tanto así que, se acoge al magisterio eclesiástico del Vaticano incluyendo en esto, a la iglesia, en cuyo interior se “anuncia la verdad que libera”, la de Dios y en la cual “se lleva a cabo la reflexión teológica”. En la medida que la iglesia debe servir a los pobres en su tarea

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 332.

<sup>241</sup> *Loc. cit.*

de evangelizar, confirma así el lineamiento básico de no contravenir a la institución eclesial.<sup>242</sup>

Ahora bien, tal evangelización debe tener la característica, anotada ya, de responder a las necesidades reales de los cristianos. En tal sentido, se forja el concepto de “evangelización inculturada”, según la cual, debe acoger a las más diversas culturas y sus valores, esto es, la raza indígena, la raza negra. En esta perspectiva, la teología de la liberación pretende universalizar su teoría casi sin proponérselo abiertamente. Mas, para ello, se hace necesario un “diálogo” con las demás religiones, lo que toma el problema del pluralismo religioso o teológico.

Ante este problema Gutiérrez asume la posición de la “unidad de la fe”, es decir, lo que hay de común entre las diferentes religiones y por tanto, de su teología. Considera, en un lenguaje conciliador, que “las diferentes teologías son útiles”, pero hay una salvedad que deben superar o acogerse, esto es, “que no se consideren únicas e indispensables y sean conscientes de su papel de modesto servicio a las tareas primeras de la Iglesia.”<sup>243</sup> Es un intento de unión interreligiosa, tomándolas por su base espiritual, la fe. Sin embargo, la forma como es tomada la fe por las diferentes religiones en occidente, es precisamente el creerse dueñas de la interpretación bíblica, de ahí que el teólogo, exprese una primera aproximación, las tareas primeras de la iglesia, a las cuales todas podrían ser susceptibles.

La tarea básicamente está en expandir la teología de la liberación en pueblos en donde, como el latinoamericano, sufre miseria y despojo, rasgos de la pobreza. Es decir, hacia continentes como África y Asia, a pesar que en estos existe una minoría de cristianos respecto de América latina, lo que constituye una tarea en la evangelización liberadora. En tal sentido, la “lucha por la liberación” es para Gutiérrez “una opción por la vida y un rechazo por la muerte temprana e injusta”, es

---

<sup>242</sup> Las objeciones que se le hicieran a Gutiérrez sobre su línea teológica y pastoral fueron aclaradas por el teólogo y aceptadas por El Vaticano en el 2004. [Cf. *La Koinonía Eclesial*. Lima, Conferencia Episcopal Peruana, setiembre 2006].

<sup>243</sup> *Densidad del presente*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2003, p. 32.

decir, una vida que la va a encontrar en la esperanza de la salvación que Dios ofrece por intermedio de una iglesia evangelizadora. “Por esta razón, los pobres y explotados ven en ella una exigencia de su fe en el Dios liberador”<sup>244</sup>.

La teología debe orientarse, según Gutiérrez, por una reflexión en la cual tenga como sujeto a los pobres, “preferidos de Dios”. Ésta “debe tomar en cuenta la autonomía propia de la disciplina económica y al mismo tiempo tener presente su relación con el conjunto de la vida de los seres humanos”<sup>245</sup>. A ello está la “exigencia ética” que se debe tener para los seres humanos perjudicados, que sufren miseria y marginación social. En tal sentido, la teología de la liberación debe seguir por los causes que le marca la base de las ciencias sociales.

Sin embargo, en esta perspectiva, Gutiérrez anota una distinción en la tarea que debe tener el teólogo, por un lado en la reflexión teológica y por otro, en el carácter que ésta debe tener. Es decir, en la primera, se debe tener en cuenta la racionalidad científica de las ciencias sociales para un conocimiento de las causas de la pobreza; en la segunda, se debe tener en cuenta al creyente, a quien se debe llegar por aquello que entiende con más facilidad, el mensaje evangélico. El mismo se evidencia cuando dice:

“...el carácter teológico es percibido, se entiende, más rápidamente...la atención...no viene únicamente de una preocupación por los problemas sociales y políticos. La pobreza, tal como la conocemos hoy, lanza un cuestionamiento radical y englobante a la conciencia humana y a la manera de percibir la fe cristiana.”<sup>246</sup>

Sobre esta premisa teológica de mayor importancia que la social y económica (racionalidad científica), se hace necesario para el teólogo, una “relectura del mensaje bíblico”. Ahora bien, ésta tiene la misma connotación de su etapa política, es decir,

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>245</sup> *Ibíd.*, p. 107.

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p. 98.

leer la Biblia desde el oprimido, lo que haría encontrar a Dios en éste (hombre-Dios), pero en un sentido evangelizador, es decir, liberador.

En esta tarea de la teología social de liberación, está la tarea de la evangelización que el teólogo le pone más énfasis con respecto a las culturas excluidas que hoy empiezan a tener significación para la Iglesia latinoamericana en su evangelización inculturada. Así dice:

“Las culturas y los valores de los diferentes pueblos indígenas y de la población negra de América latina constituyen una gran riqueza que debe ser apreciada y respetada por quienes tienen la responsabilidad de anunciar el Evangelio. Estamos ante una tarea inmensa y urgente, que apenas ha sido iniciada, y un estimulante desafío a la reflexión teológica.”<sup>247</sup>

Las tareas de la teología de la liberación en este nuevo contexto histórico, son muchas sobre la base de sus tesis centrales, que haría falta desarrollar en un sentido social, según lo expresa Gutiérrez.

#### **D. Lineamiento político.**

En el marco del contexto social y económico de la globalización y del discernimiento teórico realizado, Gutiérrez delinea su pensamiento político en la perspectiva de la sutileza de sus análisis globales que constituyen el rasgo característico de esta etapa. Si bien la teología es a la cual más se inclina, no soslaya la oportunidad para hacer críticas mordaces al sistema injusto del capitalismo como aquellos grupos subversivos que utilizan métodos terroristas perjudicando a gente inocente.

La posición frente al *mundo unipolar* que deja atrás la guerra fría, ha reavivado un problema antiguo a ser tratado con más interés, la *deuda externa*, Problema que padecen los países del Tercer Mundo, entre ellos los de América latina, que los hace depender del Primer Mundo, países industrializados que dominan el mundo

---

<sup>247</sup> *Ibíd.*, p. 346.

globalizado, y en el cual la “presencia del neoliberalismo, que llega ahora aupado sobre los hombros de una economía cada vez más autónoma de la política (y antes ya de la ética) gracias al hecho que se conoce con el término un poco bárbaro de globalización”<sup>248</sup>. Gutiérrez considera que la deuda externa impide a los países latinoamericanos atender a la población más necesitada, los pobres. De allí que se aúne a aquellos que solicitan la condonación de esta deuda, porque “la brecha entre naciones ricas y pobres se ha ahondado, a ello ha contribuido poderosamente la revolución tecnológica que está transformando radicalmente el proceso de acumulación y disminuyendo el interés de las materias primas de los países pobres.”<sup>249</sup>

En este aspecto del problema social de la pobreza y con ello el de la marginalidad comienza a crear un malestar social político y cultural mayor. La diferencia Norte y Sur, países ricos y países pobres, se hace ahora global. A ello cabe agregar la idea dominante, la “ideología neoliberal que relee a su manera el devenir histórico de la humanidad y enmascara un proceso económico-social que aumenta la simetría señalada.”<sup>250</sup> A esta situación prácticamente incontrolable, Gutiérrez señala que el medio para estar de lado de los pobres es la *solidaridad*, lo que conlleva a la “búsqueda de nuevos caminos para hacerla eficaz”. Esta salida tiene un carácter caritativo en su humanismo teológico.

En lo que concierne a la realidad peruana, su postura política de protesta contra las prácticas terroristas tanto del grupo subversivo como contra el régimen de turno – en la guerra interna de los años ochenta– lo mantiene ecuánime y expectante tomando partido por las víctimas del conflicto social militarizado dentro del carácter político que acabamos de anotar. Su posición se hace notar en los siguientes términos:

“No se puede justificar el asesinato con una pretendida búsqueda de la justicia social, pero tampoco con una supuesta defensa de la legalidad y el orden. El terrorismo ha exacerbado esa

---

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>249</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>250</sup> *Loc. cit.*

respuesta represiva; pero desgraciadamente ésta no es de hoy, desde hace tiempo ella ha hecho que el dolor y el odio se acumulen en nuestra patria.”<sup>251</sup>

La prudencia con que trata el problema del terrorismo que asoló el país, no hace que Gutiérrez pierda su perspectiva histórica de los acontecimientos, sabe que la represión suscitada para responder contra el terrorismo, no es más que la expresión latente en el país de muchos siglos atrás. Esta represión en defensa de la legalidad y el orden, son los que mantienen la injusticia y la violencia social, por tanto, no es más que una consecuencia lógica este problema social vigente.

La evangelización y la promoción humana son aspectos por los que la nueva radicalidad del humanismo teológico de Gutiérrez se esmeran en hacerlo conocer dentro del contexto en que estos se realizan, así dice:

“No se trata de un punto ajeno o extrínseco a la evangelización...promover la dignidad humana forma parte de la tarea evangelizadora. Dignidad que se ve cuestionada por ‘el creciente empobrecimiento’ de millones de latinoamericanos, consecuencia en gran parte de ‘la política de corte neoliberal’ predominante en el continente.”<sup>252</sup>

La oposición política e ideológica al neoliberalismo, evidencia su postura política de oposición crítica, que se hace evidente, dentro de un lenguaje netamente teológico.

En resumen, esta etapa última de su pensamiento, Gutiérrez adopta una postura teológica social de rasgo académico. Se muestra consciente de la problemática social de la pobreza en el mundo y de las teorías ideológicas dominantes, por lo que considera un reto para la teología de la liberación asumir tareas que afronten esa problemática social. Las propuestas tal vez, más notables de esta etapa, son la “unidad de la fe” con las diferentes religiones del mundo, la “promoción humana” y la “evangelización inculturada”. Sin embargo, son temas que propone para ser desarrollados a futuro, pues

---

<sup>251</sup> *Densidad del presente*, p. 399.

<sup>252</sup> *Ibíd.*, p. 345.

dado el rasgo académico que adopta, se constituyen en referentes según los acontecimientos históricos del siglo XXI. En esencia, el pensamiento de Gutiérrez, mantiene sus tesis centrales, el oprimido, las ciencias sociales y humanas y la teología. Sobre estos tres pilares reorienta sus análisis hacia la nueva problemática que presenta al contexto global actual. La presentación de los mismos lo hace en un lenguaje ya no contestatario, sino académico teológico-social, en el que describe los aspectos fundamentales a tener en cuenta para ser desarrollados en una perspectiva de creatividad que ayude a solucionarlos, por lo tanto, es algo que está por hacer.



## V. EL MÉTODO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE GUTIERREZ.

El método que desarrolla Gutiérrez en la teología de la liberación, a lo largo de toda su obra, tiene el carácter filosófico que denominamos *realismo ecléctico*, y que hemos venido analizando en el desarrollo de su teoría. En tal sentido, el análisis a realizar corresponde a la estructura de este método, dividido en dos aspectos, los elementos constitutivos y el procedimiento metodológico.

### 5.1. Elementos constitutivos.

Los elementos que constituyen el método en la teología de la liberación de Gutiérrez tal como lo presentamos, intenta dar un orden lógico de sistematización según la forma de presentación en los argumentos del teólogo a través de sus obras.

#### A. Acto primero y acto segundo.

Este elemento es clave en el orden de pensamiento para Gutiérrez, pues aquí expresa el principio filosófico sobre el cual basa su propuesta. Este principio filosófico es el de la teoría del conocimiento de la filosofía materialista del marxismo, según la cual primero es la experiencia práctica de la realidad material sobre la cual se deriva lo segundo, las ideas como concepción de esa realidad. Esto en términos teológicos es expresado, por el teólogo, como sigue:

“En la práctica, concretamente en el gesto hacia el padre, encontramos al Señor, pero al mismo tiempo ese encuentro hace más profunda y verdadera nuestra solidaridad con el padre...El misterio se revela en la contemplación y la solidaridad con los pobres: es lo que llamamos **el acto primero**, la vida cristiana; sólo después, esta vida puede inspirar un razonamiento, es **el acto segundo**.”<sup>253</sup>

El acto primero y el acto segundo, expresan de esta manera el trasfondo filosófico del materialismo marxista, que en la teología de la liberación hace ver una concepción teológica realista, pues busca, sobre la base de la práctica cristiana en los pobres, un razonamiento sobre esa vida cristiana.

---

<sup>253</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, p.12.

## B. La racionalidad científica.

Este elemento es fundamental, porque va a permitir realizar la *reflexión crítica* sobre la iglesia católica latinoamericana directa e indirectamente, a su sede en el Vaticano, también va a permitir una lectura sobre la Biblia, visualizar la realidad económica, social y cultural de América latina y fijar su posición política en el contexto histórico. En tal sentido Gutiérrez expresa:

“Estamos aquí al nivel del análisis de una situación, en el plano de una cierta racionalidad científica. Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso de una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O, por lo menos, hacer que ésta sea posible.”<sup>254</sup>

La realidad social en la cual vive el pobre que cree en Dios, es de vital importancia conocerla, pues ello permitiría tener una conciencia clara en la que estriba su pobreza; sin embargo, es la racionalidad científica con sus instrumentos metódicos y teóricos lo que va a permitir explicar las causas de la realidad social en la que el cristiano es pobre y explotado.

## C. Análisis estructural.

En cuanto al análisis estructural, Gutiérrez no es explícito al respecto, lo que podemos decir aquí es que el uso de esta herramienta metodológica, le va a permitir identificar y describir en forma histórica y global (rasgos que expresa el teólogo) los diferentes elementos que utiliza para el conocimiento de la realidad social y la teología redefinida en una perspectiva social, política y teológica. De esta manera se va configurando su teoría teológica.

Inicialmente, Gutiérrez, en sus reflexiones se había orientado por un enfoque teológico existencial-marxista, de racionalidad crítica hacia una postura política contestataria. Sin embargo, como ya hemos estudiado abjura de este tipo de análisis; mas el análisis estructural, tiene su correlato en los científicos sociales latinoamericanos

---

<sup>254</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 43.

en la década del 60, s. XX, cuando formulan la teoría de la dependencia pues, “su aporte principal consistió en hacer la necesidad de un análisis estructural, es decir, no limitarse a una simple descripción de la coyuntura. Se trata de un enfoque global e histórico sobre el subdesarrollo.”<sup>255</sup>

Podría entonces entenderse que un enfoque global e histórico, busca entender la realidad en su totalidad, indicando los diferentes elementos que interaccionan en su interior, dando a conocer la lógica interna de esa interacción, de esa manera se entendería la evolución y desarrollo de los acontecimientos sobre una base real y concreta del objeto de estudio.

#### D. Círculo hermenéutico.

Este elemento constitutivo tiene una connotación teológica y apunta a resaltar la espiritualidad de todo creyente en Dios, la Biblia y su fe, es decir, es la interpretación de la palabra de Dios que se encuentra en la Biblia y muestra la forma de orientar la fe en el ejemplo de la vida de Jesús, hijo de Dios<sup>256</sup>. En esto consiste el círculo hermenéutico Dios, Biblia, fe humana, que se va a expresar en su espiritualidad religiosa, o entorno a la cual gira el sentido para la persona humana. Al respecto Gutiérrez dice:

“...nuestra metodología es nuestra espiritualidad (es decir, una manera de ser cristiano). La reflexión sobre el misterio de Dios sólo se puede hacer siguiendo los pasos de Jesús. Únicamente a partir del caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre para toda persona humana.”<sup>257</sup>

Para Gutiérrez, “todo discurso teológico, es Jesucristo”. En tal sentido, la *reflexión crítica* que se debe realizar deberá estar en función “a la luz de la Palabra acogida en la

---

<sup>255</sup> *Densidad del presente*, p. 128.

<sup>256</sup> “Cuando una persona habla ya está interpretando su mundo, está expresando su modo de comprenderlo. Por eso, la hermenéutica, en su sentido más riguroso, no es interpretación *del* lenguaje, sino *a través* del lenguaje; no persigue como fin último determinar el significado de las palabras, sino descubrir aquello que las antecede y ha dado lugar a su uso.” (Martínez, José. *Ob. cit.*, p. 110).

<sup>257</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, p. 15.

fe sobre la presencia de los cristianos en el mundo.”<sup>258</sup> Este punto es la parte del método que completa la lógica de sus razonamientos, es decir, gira en torno a la fe como aspecto culminante de su teología.

## 5.2. Procedimiento metodológico

La reflexión es el procedimiento por la cual Gutiérrez inicia el desenvolvimiento de su pensamiento. Él la llama “reflexión teológica” o “inteligencia de fe”. La reflexión de la que nos habla Gutiérrez, como ya hemos analizado en el capítulo correspondiente, tiene como eje central la racionalidad filosófica, cuyo rasgo es su *realismo ecléctico*.

En esta perspectiva parte de un principio fundamental: “Dentro de nuestra perspectiva más filosófica, la verdad es la relación que hay entre nuestro concepto y la realidad.” Al cual agrega, “En la Biblia la verdad es la relación que hay entre la promesa y el cumplimiento. Es una noción mucho más dinámica.”<sup>259</sup>

Al establecer el criterio de verdad en su versión filosófica, principio eje, está dentro de una concepción filosófica marxista de la teoría del conocimiento<sup>260</sup>. Sin embargo, al agregar que la promesa bíblica de salvación divina tiene relación con el cumplimiento de la misma, ha entrado al plano de la creencia mística de la Biblia, propio de la teología, en este caso. Ésta, nos dice Gutiérrez, es dinámica, porque como ya hemos visto, el creyente oprimido y marginado social, lo entiende con mayor rapidez, en su sentido social. En esta yuxtaposición analógica, de un principio materialista con la

---

<sup>258</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>259</sup> *Evangelización y opción por los pobres*. Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1986, p. 33.

<sup>260</sup> En esta vertiente se encuentra el trasfondo de la teoría marxista del conocimiento, de lo que dan cuenta Marx y Engels, cuando dicen: “...se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida...La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad.” (Marx C. y Engels F. *La Ideología alemana*. Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1968, p. 26). Lenin por su parte desarrolla esta teoría del conocimiento en los términos siguientes: “El dominio sobre la naturaleza, que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es resultado del fiel reflejo objetivo de los fenómenos y procesos de la naturaleza en el cerebro del hombre y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva, absoluta, eterna.” (Lenin, V. I. *Materialismo y Empiriocriticismo*. Moscú, Ed. Progreso, 1975, p. 196). Todo ello tiene su correlato en su antecedente histórico de los empiristas ingleses del siglo XVIII.

mística bíblica, Gutiérrez configura su eclecticismo conciliador que sirve de principio general en su concepción teológica-filosófica de la teología de la liberación. Aquí se encuentra el meollo racional de su método de análisis, que como ya hemos anotado, él lo denomina, “reflexión teológica” o “inteligencia de fe”.

Sobre este principio general, Gutiérrez va a plantear dos aspectos, base para su “reflexión teológica”, que marcan el horizonte metodológico a seguir en su razonamiento. “Desde un comienzo la teología de la liberación planteó que el acto primero es el compromiso en el proceso de liberación y que la teología viene después, como acto segundo.”<sup>261</sup> Es decir, primero la experiencia práctica de la vida existencial del creyente y después el razonamiento sobre esa vida cristiana.

En tal sentido el desarrollo del razonamiento entre acto primero y acto segundo, tiene una connotación particular, pues, “No se trata de oponer al método deductivo de una cierta teología, un método inductivo; esto es simplificar las cosas. Es más bien un esfuerzo por colocar el trabajo teológico en el complejo y fecundo contexto de la relación práctica y teoría.”<sup>262</sup>

El rasgo particular que adquiere su teología, es el de forjarse en estrecha relación de la práctica y la teoría, lo que le confiere carácter realista a su teoría, por lo tanto, la oposición de método deductivo y método inductivo de teologías opuestas, sólo se estaría reduciendo a lo meramente teórico, olvidando que existe una realidad concreta, la del oprimido como creyente cristiano, base de su teología de la liberación. Naturalmente ambos aspectos práctica-teoría se distinguen por su misma naturaleza, en este caso Gutiérrez considera que, “La distinción entre los dos momentos (acto primero y acto segundo) es un punto clave en el método teológico, es decir, en el procedimiento...que se debe seguir para una reflexión a la luz de la fe.”<sup>263</sup> Pero también va a hacer clave para entender la teoría que propone nuestro autor.

---

<sup>261</sup> *La Fuerza histórica de los pobres*, p. 367.

<sup>262</sup> *Ibíd.*, p. 368.

<sup>263</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, p. 14.

La forma como deben relacionarse ambos aspectos, conlleva otro aspecto a tener en cuenta, la finalidad a la cual conduce tal relación. Esto determinará la relación que debe haber, conducente a un fin práctico y teórico. “La teología...como reflexión crítica...debe ayudarnos a ver cómo se establece la relación entre la vida de fe y las exigencias de construcción de una sociedad humana y justa. Ella explicitará los valores de la fe, esperanza y caridad que ese compromiso contiene.”<sup>264</sup>

La “vida de fe y las exigencias de construcción de una sociedad humana y justa”, denota la postura de una vida cristiana en la actividad política y social, base de su teología política, por lo que ésta tendrá un fin, esa sociedad humana y justa que el cristiano ha de construir, de ahí el compromiso del mismo sobre la base de su “esperanza y caridad”. En la medida que se ha fijado el fin, Gutiérrez expresa “La conciencia de estar en una etapa nueva en la vida de nuestros pueblos y la necesidad de intentar comprenderla como un llamado del Señor para enunciar debidamente su Evangelio...Esta matriz hace que no podamos separar proceso histórico liberador y discurso sobre Dios.”<sup>265</sup> Lo que quiere decir, expresa el nexo de la relación entre el acto primero y el segundo.

Los dos aspectos, “proceso histórico liberador” y “discurso sobre Dios”, están en mutua relación con la práctica de la vida existencial del creyente y la teoría teológica de salvación sobre el mismo, respectivamente. Pero para conocer ese *acto primero*, en América latina, se hace necesario conocer el trasfondo de la sociedad en la cual vive el oprimido que sufre despojo, miseria y marginación social, de esto se dilucidará el razonamiento teológico, como *acto segundo*. Es por eso que se debe acudir a la racionalidad científica de las ciencias sociales que van a permitir tener un conocimiento más completo de la realidad social, en particular de América latina:

“Racionalidad científica incipiente pero real, exigente pero necesaria. Gracias a su introducción en el campo de la historia y de la sociedad, el hombre contemporáneo ha comenzado a ser consciente

---

<sup>264</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>265</sup> “Mirar lejos”. *Ibíd.*, p. 10.

de sus condicionamientos económicos y socio-culturales y a percibir las causas profundas de la situación de miseria y despojo en que viven los pobres de los países pobres.”<sup>266</sup>

La racionalidad científica da a conocer el proceso histórico del hombre y la conformación de la sociedad y aclara el condicionamiento económico, social y cultural que permite ver sus causas profundas. Este aspecto es el nexo por el cual el acto primero y el acto segundo, se relacionarían en una perspectiva teórica realista de horizonte político. “El análisis estructural ha sido un punto importante en el marco de la liberación...sobre todo si...se añade una perspectiva histórica que evidencia las responsabilidades personales.”<sup>267</sup> Éstas evidencian un compromiso de conocer el terreno sobre el cual se va a actuar, de ahí que el análisis estructural exprese cómo los diferentes elementos teóricos del método se conforman en una teoría social en primer término y teológica en segundo término. Ésta última es la palabra revelada de Dios en una relectura bíblica que tenga en cuenta al creyente desde *abajo*.

Las ciencias sociales con su racionalidad científica sirve a Gutiérrez para encontrar las causas de la pobreza en un orden histórico y sociológico, según la cual se debe a estructuras socio-económicas injustas. Sin embargo, hasta allí sólo ha hecho ver una verdad parcial, la cual completa con la fe del cristiano que sufre opresión. Y la única manera de salir de ese estado de despojo en que se encuentra es, en un primer momento, la revolución socialista<sup>268</sup> (a la cual luego abjura), ahora, es la evangelización del Dios de la historia y que salvará irremediabilmente a su creación. Sin embargo, la racionalidad científica ha de limitarla a la *descripción* y al *señalamiento* de las causas sociales, lo cual significa que Gutiérrez toma estos conceptos que expresan la realidad social (lucha de clases, estructura social, socialismo, etc.), en un sentido global que abarque el conjunto del problema, ello permitiría fundamentar en mejor perspectiva el mensaje evangélico sobre el Dios Bíblico que libera, porque lo más resaltante para él es la fe de religiosidad popular, propio de América latina.

---

<sup>266</sup> *La Fuerza histórica de los pobres*, p. 84.

<sup>267</sup> “Mirar lejos”. *Ibíd.*, p. 21.

<sup>268</sup> “Se trata de tomar una opción revolucionaria y socialista y de asumir así una tarea política en una perspectiva englobante, más científica y más conflictual que lo que aparecía en los primeros pasos del compromiso político.” (*La fuerza histórica de los pobres*, p. 82).

“Estamos lejos de propugnar una actitud aséptica de la teología en relación con la economía o la sociología; lo importante es hacer que los instrumentos de análisis den lo mejor de ellos mismos sin ningún tipo de interferencias y que tenemos la distancia necesaria para estar atentos al conjunto de los desafíos que vienen de la situación.”<sup>269</sup>

En el análisis estructural que Gutiérrez realiza, va acoplando lógicamente los vínculos que corresponden al acto primero (vivencia existencial del creyente oprimido, estructuras socio-económicas injustas, lucha de clases sociales, es decir, todo aquello que se relaciona a la práctica de vida en la realidad económica, social y cultural en su proceso histórico del creyente latinoamericano) con el acto segundo (creencia religiosa popular, mensaje evangélico, la fe como expresión de liberación, etc., todo lo que corresponde al campo teológico). Cabe entonces hacer aquí una distinción de áreas de acción y conocimiento, la racionalidad científica con respecto a la teología, por lo que se presenta el reto teórico de unir, según dice Gutiérrez:

“Vale aquí también el principio de distinguir para unir. Coloquémonos con interés y respeto en el campo que corresponde a la interpretación social de los hechos...establecer luego los vínculos fecundos que requieren el conocimiento y la acción transformadora de realidades concretas, exigentes y cambiantes. Distingamos pues, que la tarea de unir urge.”<sup>270</sup>

Los vínculos del cual nos habla Gutiérrez son en realidad más teóricos que prácticos. El argumento lógico-discursivo sobre el hecho dinámico de los sucesos históricos. Así cuando nos habla del Dios de la historia humana identifica al “hombre-Dios”, configurando así el antropodeísmo, la estructura económico-social injusta se debe al pecado, etc. Es un acoplamiento estructural en la teoría de la teología de la liberación. Cuando Gutiérrez analiza al oprimido en la sociedad, es sociólogo, cuando analiza la fe del oprimido a través del evangelio, es teólogo. La unión de ambas áreas del conocimiento se encuentran en el discurso lógico especulativo de su teología, de ahí que el teólogo diga: “la tarea de unir nos urge”. La ecuación metódica se resumiría como

---

<sup>269</sup> *La Densidad del presente*, p. 181.

<sup>270</sup> *Loc. Cit.*



sigue, la realidad concreta es explicada por la teoría científica, mientras la situación de fe del creyente lo teoriza la teología, por lo tanto, el resultado es la unión entre racionalidad y fe en la teología de la liberación.

El propósito de unión después de la distinción realizada, se determina cerrándolo en el círculo hermenéutico, dando así a la teología de la liberación, el carácter de una nueva ortodoxia que toda teología tiene como tema central, el dogma, o como él lo llamaría *ortopraxis*. Al respecto Gutiérrez dice:

“La Encarnación del hijo de Dios es el fundamento del círculo hermenéutico: del ser humano a Dios y de Dios al ser humano, de la historia a la fe y de la fe a la historia, de la palabra humana, del amor fraterno al amor del Padre, del amor del Padre al amor fraterno, de la justicia humana a la Santidad de Dios y de la Santidad de Dios a la justicia humana.”<sup>271</sup>

De esta manera se expresa, en conjunto, el método de Gutiérrez en su reflexión teológica o inteligencia de fe. Esta es la base racional sobre la cual elabora su teología de la liberación.

---

<sup>271</sup> *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, p. 13.

## VI. INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE GUSTAVO GUTIÉRREZ.

### 6.1. Teólogos continuadores.

La influencia de la teología de la liberación en América latina en un sector de la Iglesia católica, encumbra a teólogos que van desde sacerdotes hasta obispos, constituyéndose en la gama de pensadores que se pliegan a la tarea de hacer extensiva la nueva doctrina creada al interior del seno eclesial y por tanto, se manifiesta como un movimiento católico latinoamericano que empieza a emerger de manera preocupante para el sistema imperante, en un contexto mundial caracterizado por la bipolaridad de dos superpotencias (EEUU-URSS) en permanente rivalidad por las áreas de influencia en el orbe. Presentamos a continuación algunos de los principales teólogos que destacaron en esta época de desarrollo de la teología de la liberación.

Hugo Assmann.

En la perspectiva de la teología de la liberación, continúa la reflexión teológica sobre el contexto latinoamericano, en la obra de Assmann. Su obra fundamental es: *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), además de, *Teología para una Iglesia nómada* (1976) y una serie de artículos publicados sobre este tema. Nacido en Brasil (1933), doctor en teología y licenciado en sociología.<sup>272</sup> Assmann, se constituye de esta manera en otro teórico de la teología de la liberación. Influenciado por el marxismo, y el existencialismo en menor medida, reflexiona sobre la teología y sobre la realidad social de América latina.

Sus respuestas teóricas están centradas básicamente en el concepto de verdad desde la praxis histórica, ética y estrategia mediante la política y la acción liberadora, establece el complemento entre marxismo y cristianismo, la fuerza de la fe como praxis social liberadora y el pensamiento cristiano sobre la base de la lucha de clases.

---

<sup>272</sup> Mateo Seco, Lucas. *G. Gutiérrez-H. Assmann-R. Alves: Teología de la liberación*. Madrid, Ed. Magisterio Español, 1981.

La propuesta teórica de Assmann estriba fundamentalmente en esclarecer la verdad histórica como punto de partida. Toda acción humana tiene una justificación, un fundamento, ésta desde la praxis liberadora se debe fundamentar en entender y clarificar la “verdad” en sus acciones. De esto se vale para redefinir el concepto de “verdad”.

La redefinición de la verdad teológica, es fundamental para Assmann, de esta manera se puede entender la verdad de la praxis social; de allí que se haga la distinción de la verdad entendida desde la óptica de la teología desde la praxis de la liberación. Sólo la historia de los hechos concretos del desenvolvimiento humano, puede darnos la verificación de las verdaderas necesidades humanas y distinción de las mismas según el orden que ocupan en esta historia. De esta forma la historia permitiría esclarecer la praxis liberadora. Todo aquello que no sea sometido a la verdad histórica es “ahistórica”.

Rubem A. Alves

Este autor es otro teólogo de la teología de la liberación quién aporta para esta teoría, sus reflexiones en la misma medida de la tesis que postulan los demás teólogos de la liberación. Alves es brasileño de nacimiento, 1933, al igual que Assmann su compatriota. Estudió teología y se doctora con las tesis *Towards a Theology of liberation* (1968), que ha sido traducido al castellano con el título de *Religión: Opio o instrumento de liberación* (1970).<sup>273</sup> En esta tesis desarrolla su pensamiento sobre la teología de la liberación, que como ya hemos tratado, sigue los lineamientos teóricos de la teología redefinida por Gutiérrez.

Su análisis teórico, parte –como los demás teólogos de la liberación– de la crítica de la teología tradicional (o clásica) y redefiniendo sus conceptos, en este caso, hace una crítica al sistema socioeconómico opresivo que genera la pobreza en la mayoría de la población del tercer mundo.

---

<sup>273</sup> Ob. cit.

El “mesianismo humanista” del cual habla en su obra Alves, tiene un sentido antropocéntrico, en tanto está en el hombre la realización de su ser. Ese ser que se constituye así mismo en la historia. Saberse agente principal de la historia es apuntar a tomar por sí mismo su destino para liberarse de la opresión del “amo”. En este caso será necesaria la política como instrumento de liberación.

La política como centro de liberación del oprimido, constituye el desarrollo teórico de la teología de Alves. Ello le va a permitir, en la lucha por un mañana mejor superar su estado actual por un mundo libre en donde la actividad creadora conduzca a la formación de un hombre nuevo.

Leonardo Boff.

Franciscano brasileño, nacido en 1938, autor de obras como: *Iglesia: carisma y poder* y *Eclesiogénesis*. Ligado a las comunidades de base en Brasil en la cual la Iglesia católica impartía su pastoral evangélica. La actividad religiosa en Brasil a través de las mismas se hizo inmensa. Esto sirvió para penetrar las ideas de la teología de la liberación y como consecuencia de ello, se empezaron a radicalizar en sus actitudes contra el poder de la Iglesia y a lo que ella estaba ligada, a las estructuras de poder injustas<sup>274</sup>. Sobre la base de estos movimientos religiosos intentan reformular la pastoral de la Iglesia católica, en estas acciones, se encuentra la influencia directa de L. Boff y su hermano Cleodovis, también sacerdote.

La reestructuración de la Iglesia que debería iniciarse en las comunidades de base, debe tener una perspectiva diferente hacia su liberación. Para ello es necesario entender la realidad social en la concepción de análisis marxista. La gran influencia del marxismo en la teoría eclesial de Boff lo lleva a ser considerado un teólogo que desarrolla la perspectiva teórica de la teología de la liberación.

---

<sup>274</sup> De la Cierva, Ricardo. *Jesuitas, Iglesia y marxismo 1965-1985. Teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1986.

Jon Sobrino.

“Jesuita vasco...ingeniero, formado en Alemania, salvadoreño y profesor en la Universidad Centro Americana...Especialista en cristología, donde presenta a Jesús como un precursor de los liberadores...Para él ‘el capitalismo y la seguridad nacional se presentan como ídolos, dioses de la muerte’.”<sup>275</sup>

La obra en la que expresa la última línea anotada es, *Resurrección de la verdad de la Iglesia*. Este teólogo es un importante teórico de la teología de la liberación, pues, aporta al desarrollo y difusión de la misma; recientemente (marzo, 2007), ha recibido del Vaticano, con Benedicto XVI como papa, una amonestación, por considerar que sus planteamientos teológicos no se ajustan al magisterio de la Iglesia católica.

## **6.2. Teología popular.**

La teología de la liberación abarcó a toda la América latina y que tuvo influencia en el mundo entero. La influencia más notable por su importancia de iniciativa y cierto sentido de creatividad es la que se dio en Argentina con la llamada teología popular. El exponente más representativo de esta vertiente liberacionista es Juan Carlos Scannone, junto a él también destaca Lucio Gera.

Scannone, es argentino de nacimiento, “profesor de teología filosófica en la Universidad de El Salvador”.<sup>276</sup> Para este teólogo, la redefinición de los conceptos teológicos, constituyen una cuestión pedagógica de crítica frente a la teología clásica. “La ruptura epistemológica tiene que desembocar en una ruptura pedagógica que cuestione radicalmente las mismas facultades de teología.”<sup>277</sup>

Lo que destaca en la teología popular o populista, es que toma como centro de estudio y análisis a la América latina, la unidad de la historia y tomar la fe como un camino de opción política, la caridad entre otros puntos importantes del cual se

---

<sup>275</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>276</sup> Mateo Seco, Lucas. *Ibíd.*, p. 45.

<sup>277</sup> *Ibíd.*, pp. 45-46.

influencia de la teología de la liberación.<sup>278</sup> En esta corriente teológica lo que destaca es el concepto de “pueblo” más no el de oprimido o marginado social. Esta no se adhiere al marxismo como paradigma, pues lo importante es privilegiar la cultura popular. Esta tiene un sentido histórico-cultural, según Scannone, porque no importa cuál fuere el lugar que ocupen dentro del proceso productivo, están inmersos en el proceso histórico de liberación.

En esta preocupación por el *ethos* latinoamericano, de revalorar la cultura que nace en el sub-continente americano, no toma en cuenta la dependencia económica entre otros aspectos que mantienen interconectado al resto del mundo y los diferentes elementos que ello trae como consecuencia, es decir, por ser excesivamente latinoamericanistas no ven que la situación de América latina tiene una explicación que tiene que ver en el interior de la misma y el exterior de ella, y por tanto en una interrelación de interdependencia.

La categoría “pueblo” se identifica con los grupos de vanguardia concienciados en la lucha por la liberación. Ésta se constituye en la elite intelectual que en el caso de la teología popular, son los sacerdotes. Esto es en lo fundamental lo que propone la teología popular, sin duda una buena intención, pero insuficiente pues no logra superar a la teología de la liberación en todo su contexto. Pero pone en la discusión un tema para aclarar y seguir reflexionando no sólo en el campo de la teología latinoamericana sino en el campo filosófico social.

### **6.3. Magisterio de la Iglesia Católica.**

La influencia de la teología de la liberación llegó hasta el Vaticano, en donde Juan Pablo II era papa, no obstante que al dar inicio a su pontificado, inicia una purga contra los pensadores de esta doctrina teológica<sup>279</sup>. Sin embargo, el rasgo característico de

---

<sup>278</sup> Oliveros, Roberto. *Liberación y Teología, génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. Lima, Centro de Estudio y Publicaciones. 1977.

<sup>279</sup> El papa Juan Pablo II “en uno de sus tantos viajes llegó a declarar que ‘no se debe caer en una tentación del tipo de la teología de la liberación’...se planteó en aquel momento dos estrategias: acallar y prohibir a los pensadores progresistas en el seno de la Iglesia, y radicalizar el dogmatismo y la autoridad del Vaticano en los

América latina, la pobreza, no puede ser soslayada. Una teología de la liberación que hace *teología política y social sobre la pobreza* con arraigo popular en un continente latinoamericano eminentemente religioso y en el cual la mayoría son católicos, el papa no podía sustraerse a ello, por supuesto la postura política y teológica del Vaticano de acercamiento a los creyentes pobres de América latina, era parte de ir menguando la popularidad de la teología de la liberación para dar muestras que el papa desde el Vaticano también se preocupa por la pobreza de sus fieles en este continente e ir ganándolos a su causa, el tradicionalismo conservador religioso.

La perspectiva de enfoque del papa Juan Pablo II es dar a conocer el “evangelio de la liberación”, que llega a través de una carta a los obispos del Brasil en 1986, en la cual incita a bregar por una “liberación integral”, ésta debe estar sobre la base del compromiso de la fe en Cristo. Es decir, toda liberación del creyente debe pasar por lo que la Biblia dice y la Iglesia manda. Este enfoque del papa es ambiguo en lo social y claro en lo teológico, y aunque haga una apología de la pobreza, no se ve reflejada en el *statu quo* que la jerarquía eclesiástica mantiene con todos sus privilegios. El discurso tiene un tono popular que desconoce su práctica eclesiástica.

Las encíclicas papales del periodo de Juan Pablo II, *Laborem exercens*, *Redemptor Hominis*, *Dives in misericordia*, muestran un enfoque teológico y social. Sin embargo, es en la primera en la cual la dedica al trabajo humano, la justicia por el trabajador, la diferenciación social y económica en la sociedad, los derechos de los pobres, etc., es decir, denota una preocupación social por los acontecimientos mundiales y si bien se encuadra dentro de una especulación teológica, constituye un signo de influencia de la teología de la liberación, por los acuciantes problemas de la mayoría social.

El magisterio eclesiástico, influenciado por la teología de la liberación, toma partido por una “opción preferencial por los pobres”. Es con Juan Pablo II, que se da

---

asuntos teológicos y doctrinales.” (Blaschke-Palao-Ibañez. *Historia oculta de la Iglesia*. Barcelona, Ed. Robinbook, 2005, p. 199).

ese giro en la institución eclesiástica del Vaticano, que ya es un logro implícito de la obra de Gutiérrez, pues uno de sus objetivos es la reforma de la Iglesia católica al servicio del no-persona. Sin embargo, los pobres siguen siendo pobres y la Iglesia católica continua con sus privilegios. Es decir, cambió el discurso pero no la práctica de humildad como la que vive el pobre. El actual pontífice, Benedicto XVI, ha evidenciado su dogma finisecular, acentuando la ortodoxia católica, centrado más en la teología que en la práctica social de liberación de los pobres del mundo globalizado.



## CONCLUSIONES

1. La teología de la liberación nace en América latina en la segunda mitad del siglo XX, bajo la influencia de la teología progresista europea y la filosofía marxista fundamentalmente, no obstante la influencia importante del existencialismo. Se constituye en una teología original por su aporte a la teología en general, desde la perspectiva latinoamericana.
2. Los pilares en que se sostiene la propuesta de Gustavo Gutiérrez, son básicamente tres, el creyente pobre y marginado social de América latina, la racionalidad de las ciencias sociales y la teología. Sobre estos pilares se levanta el edificio conceptual de la teología de la liberación, que se confronta contra la teología conservadora de la Iglesia católica dirigida desde el Vaticano.
3. La teología de la liberación en la perspectiva de Gutiérrez, se configura en una concepción teológica social, cuya estructura racional tiene una connotación filosófica de *realismo ecléctico*, entendida como la unión teórica entre la racionalidad científica y el misticismo bíblico. Ésta pasa por cuatro momentos en su desarrollo histórico social, que se asemejan a las estaciones climáticas de la geografía terrestre, de donde se deriva la categoría de *estacionismo* que designa una forma de pensamiento racional estructurada sobre la influencia de corrientes de pensamiento externo (cultura occidental), pero que se independiza partiendo de la realidad latinoamericana. En tal sentido la misma es válida desde la historia del pensamiento latinoamericano que está en permanente evolución.
4. Lo central en el estacionismo del pensamiento de Gutiérrez, es el hombre oprimido como eje de su destino histórico, lo que orienta su concepción teológica, al abordar, desde la perspectiva de una antropología teísta que hemos denominado *antropodeísmo*, en el entramado de las relaciones sociales. Esto caracteriza el humanismo teológico en su pensamiento en una permanente preocupación por la marginación social del no persona

ligado a estructuras socioeconómicas injustas con las cuales la Iglesia católica latinoamericana se haya coludida.

5. El estacionismo de la teología de la liberación de Gutiérrez, pasa por cuatro etapas: Formulación del antropodeísmo teológico, la concepción antropodeísta de la teología, discernimiento teórico del antropodeísmo teológico y el antropodeísmo teológico-social. En estas etapas se visualiza, la etapa de análisis crítico de la realidad social y religiosa, la etapa de la creatividad y propuesta a través de una posición política contestataria de orientación marxista, la etapa de la confrontación teórica y su atenuación política, para terminar con la etapa académica teológica de análisis sobre los problemas sociales.
6. La reflexión teológica de Gutiérrez en la teología de la liberación, tiene como meollo racional el método estructural que estriba en la teoría del conocimiento marxista, que en términos teológicos adopta un matiz diferente: el acto primero y el acto segundo, permitiendo con ello, el proceso de análisis global o de conjunto hasta concluir con el círculo hermenéutico.
7. La fuerza del pensamiento de Gutiérrez influenció en América latina y suscitó el reconocimiento del mundo, así como también fue duramente combatido desde posiciones conservadoras. Sin embargo, su mérito como un pensador social es reconocido por su aporte significativo a la realidad latinoamericana, partiendo desde ella –en la cual encontramos al hombre oprimido sumido en la pobreza que padece históricamente con la posibilidad de su liberación–, y, por ende, a la teología en el mundo.

## BIBLIOGRAFIA

### Escritos de Gustavo Gutiérrez:

*Líneas Pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1970, pp. 88.

*La Fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1979, pp. 423.

*Beber en su propio pozo*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983, pp. 208.

*Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1984, pp. 389 \*.

*La verdad los hará libres*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1986, pp. 250.

*Compartir la Palabra*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1986, pp. 401.

*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1986, pp. 187.

*Dios o el oro en las Indias siglo XVI*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1990, pp. 191.

*Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1990, pp. 94.

*En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1995, pp. 700.

*Densidad del Presente*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, pp. 468.

*La Densidad del presente*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2003, pp. 206.

*La Koinonía Eclesial*. Lima, Conferencia Episcopal Peruana, setiembre 2006.

### Escritos sobre Gustavo Gutiérrez y la teología de la liberación:

Alberigo, Giuseppe y otros. *Teología de la liberación. Cruce de miradas*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2000, pp. 264.

Biblioteca Nacional del Perú. *Gustavo Gutiérrez. Biobibliografía*. Lima, Fondo Editorial Biblioteca Nacional del Perú, 2004, pp. 315.

---

\* Por ser la obra más difundida y de mayor polémica en el mundo, ha sido editada en varios idiomas. La que hemos tenido la oportunidad de revisar es la edición de 1991 del CEP (8va. Edición) que contiene la introducción intitulada "Mirar Lejos"; además, la edición de 1975 de la editorial Sígueme (séptima edición española). En una y otra varían el número de páginas, esto se debe al formato de la edición. En cuanto al contenido mantiene en todo a la primera edición.

- De la Cierva, Ricardo. *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985. La teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1986, pp. 538.
- Gallego, A. y Ames, R. *Acordarse de los pobres. Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004, pp. 631.
- Gutiérrez, G., Idígoras, J. L. y otros. *Reflexión sobre la teología de la liberación. Perspectivas desde el Perú*. Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 1986, pp. 264.
- Mateo Seco, Lucas. G. Gutiérrez-H. Assmann-R. Alves: *Teología de la liberación*. Madrid, Ed. Magisterio Español, 1981, pp. 170.
- Mayer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*. México, Ed. Vuelta, 1989, pp. 389.
- Novak, Michael. *¿Será liberadora?* Buenos Aires, Grupo editorial Planeta, 1986, pp.264.
- Oliveros, Roberto. *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1977, pp. 479.

#### **Escritos en relación a la Teología de la liberación de G. Gutiérrez:**

- Blaschke-Palao-Ibañez. *Historia oculta de la Iglesia*. Barcelona, Ed. Robinbook, 2005, pp. 220.
- De Chardin, Teilhard. *El fenómeno Humano*. Madrid, Tauros Ediciones, 1965, pp. 379.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires, Ed. Claridad, 1941, pp. 318.
- Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, pp. 157.
- Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1975, pp.441.
- Garaudy, Roger. *El gran viraje del socialismo*. Venezuela, Ed. Tiempo Nuevo, 1971, pp. 329.
- *Del Anatema al Diálogo*. Barcelona, Ed. Ariel, 1968, pp. 173.
- Gramsci, Antonio. *La Formación de los Intelectuales*. México, Ed. Grijalbo (Colección 70), 1967, pp. 159.

- Gurwin, Larry. *El caso Calvin. La muerte de un Banquero*. Barcelona, Ed. Versal, 1984, pp. 278.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía de la Historia*. Barcelona, Ed. Zeus, 1970, pp. 474.
- Lenzmann, I. *Los Orígenes del cristianismo*. México, Ed. Grijalbo, 1965, pp. 286.
- Lenin, V. I. *Materialismo y Empiriocriticismo*. Moscú, Ed. Progreso, 1975, pp. 422.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI editores, 1974, pp. 136.
- Macridis, R. y Hulliung, M. *Las Ideologías políticas contemporáneas*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 415.
- Mariátegui Chiappe, Sandro. *Mariátegui Total*, Tomo-I. Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, pp. 2097.
- Martínez, José. *Hermenéutica bíblica. Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona, Ed. Clie, 1984, pp. 586.
- Marx, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, pp. 217.
- Marx, C. y Engels, F. *La Ideología alemana*. Montevideo. Ed. Pueblos Unidos, 1968, pp. 746.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid, Ed. Trola, 2002, pp. 602.
- Sujov, A. D. *Las Raíces de la Religión*. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del libro, 1972, pp. 184.
- Touraine, Alain. *América Latina Política y sociedad*. Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1989, pp. 516.